PAŽINTIS

ALFREDO JACOPOZZI

RELIGIJOS FILOSOFIJA



AIDAI

Serija "Pažintis" leidžiama nuo 1992 m.

Jau išleista:

J. L. Ackrill	*Aristotelis*
John W. Baldwin	*Viduramžių kultūra*
Peter L. Berger	*Sociologija*
Georges Brabant	*Psichoanalizė*
Peter Burke	*Renesansas*
Randy Ch. Epping	*Pasaulio ekonomikos ABC*
John Gray	*Liberalizmas*
Nicholas de Lange	*Judaizmas*
Algis Mickūnas, David Stewart	*Fenomenologinė filosofija*
Robert Nisbet	*Konservatizmas*
George Steiner	*Heideggeris*
Allan Williams	*Europos bendrija*

Alfredo Jacopozzi

RELIGIJOS FILOSOFIJA

Iš italų k. vertė Rita Šerpytytė

Aidai

Vilnius, 1997

Knygos leidimą parėmė
Atviros Lietuvos Fondas

Versta iš:
A. Jacopozzi, *Filosofia della religione*. -
Edizioni Piemme, Casale Monferrato, 1992

ISBN 9986-590-38-8

Turinys

ŽODIS SKAITYTOJUI

Šiuolaikinė italų filosofija Lietuvoje menkai žinoma. O gaila, nes ji tikrai verta dėmesio. Verta pirmiausia dėl to, kad vienas būdingiausių šios filosofijos bruožų yra postmetafizinis mąstymo stilius, kuris mūsų platumose dar matyt ilgokai bus egzotika. Labiau įprastas mums yra metafizinis mąstymas, operuojantis transcendentiniais (ar „imanentiškai transcendentiniais") principais, kurie turi suteikti pasauliui reguliarią struktūrą, tapatinamą su prasme. Patys tie principai suvokiami pagal analogiją su „daiktais", t.y. kaip tai, ką galima stebėti „iš šalies". Kultūros filosofijoje toks požiūris galiausiai įgyja etnocentrinio fundamentalizmo pavidalą, politinėje filosofijoje bei etikoje jis virsta represiniu legalizmu, o religijos filosofijoje - konservatizmu, programiškai ignoruojančiu filosofinės refleksijos ir gyvos patirties dialektiką. Tuo tarpu postmetafiziniam mąstymui prasmė atsiveria ne kaip iš abstrakčių principų „dedukuojama" struktūra, o greičiau kaip hermeneutinį pavidalą turintis judėjimas, kuriame mąstytojas „dalyvauja", o ne iš šalies jį stebi. Kaip tik tokį postmetafizinį mąstymo stilių atrandame šioje knygoje. Jau pačią religijos filosofijos galimybę knygos autorius grindžia „postmetafiziškai" - filosofiją jis suvokia kaip žmogaus esminį atvirumą, išreiškiamą radikalaus klausimo forma.

Trijose knygos dalyse religijos filosofijos problematika nušviečiama tarsi trimis vienas kitą papildančiais aspektais. Pirma dalis - tai trumpa religijos filosofijos istorinės raidos apžvalga nuo patristinio laikotarpio iki mūsų laikų.

Antroje dalyje nagrinėjama religijos filosofijos metodo specifika, išryškinant ją teologinio bei religijotyrinio religijos apmąstymo fone.

Trečioje dalyje nesistengiant aprėpti visų religijos filosofijos temų, išskiriamos kelios svarbiausios: religijos galimybė bei jos pobūdis sekuliarizuotame pasaulyje, religinės patirties specifika ir religinio kalbėjimo ypatybės bei to kalbėjimo santykis su tylėjimu.

Alfredo Jacopozzi knyga yra trumpas ir populiarus įvadas į šiuolaikinę religijos filosofiją, ji prieinama kiekvienam, besidominčiam šia problematika, tad bus įdomi ir naudinga daugeliui Lietuvos skaitytojų.

Tomas Sodeika

PRATARMĖ

„Niekas, kas žmogiška, filosofijai nesvetima [...], priešingai, kaip tik žmogus ir tampa problema pačiam sau bei ieško savo būties pagrindo bei pateisinimo.“[1]

Jeigu priklausomybė nuo žmogiškosios egzistencijos ir tuo pat metu atvirumas klausimui nusako filosofiją, ji galėtų turėti ypatingą skyrių, kuriame apmąstytų tokį žmogišką fenomeną, koks yra religija, ir tuo būdu taptų *religijos filosofija*.

Iš to akivaizdžiai ryškėja, kad šaltinis, kurio imamės, yra tvirtai filosofinis, o religija, kurią svarstysime, yra ne sąvoka, gaunama abstrakčių ginčų pagrindu, o krikščionybė, nuolatos atsiremianti į Vakarų filosofinę tradiciją.

Pirmoje dalyje kai kurių istorinių-teorinių modelių pagrindu peržvelgsime sudėtingus santykius, susidariusius nustatant ryšį tarp religijos ir filosofijos; juos pateiksime kaip trumpą religijos filosofijos istoriją. *Antra dalis* daugiausia liečia metodo problemas ir, kiek įmanoma, mėgina apibrėžti religijos filosofijos tyrimų sferą teologijos bei kitų religijos mokslų atžvilgiu.

Galiausiai, *trečioje dalyje* norime išskirti pagrindines religijos filosofijos temas, kad bendrais bruožais nusakytume religijos akiratį ir atrastume jos vietą postmetafizinio mąstymo, ir konkrečiai hermeneutikos, horizonte.

[1] N. Abbagnano, *Storia della filosofia* I, UTET, Torino, 1963, p. XIII.

Kalbama apie pradinį apmąstymą, kuriame suvokiamas nueito kelio ribotumas, neišspręstų problemų platumas ir erdvė, atsiverianti ieškojimams. Vadinasi, kviečiama eiti toliau.

Reiškiu dėkingumą daugeliui man patarusių ir lydėjusių mąstant ir susiduriant su filosofija. Ypač dėkoju Riccardo Battocchio už suteiktą pagalbą.

Almo Collegio Capranica
Roma, 1991 m. gruodžio 21 d.

Pirma dalis

RELIGIJOS FILOSOFIJOS ISTORINIAI-TEORINIAI MODELIAI

Šioje pirmoje dalyje pateikiama trumpa religijos filosofijos istorija, apmetus penkis jos teorinius modelius. Jų atranka primygtinai reikalauja išryškinti branduolį, glūdintį religijos filosofijos atsiradimo, ypač pradedant moderniuoju mąstymu, pagrinduose, - *religijos racionalaus grindimo problemą*. Vadinasi, esama „išskirtinės" pamatinės linijos, atmetančios tokias „religijos kritikos" kryptis (turima galvoje ypač Feuerbachas, Marxas, Comtas, Freudas, Nietzsche), kurios, nors ir sudarydamos religijos filosofijos dalį, mūsų manymu, reikalauja atskiro dėstymo, kadangi faktiškai siekia paneigti pačius religijos pagrindus.

I
FILOSOFIJA IR RELIGIJA: HERMENEUTIKA

Religijos filosofiją atrado modernusis mąstymas. Jos pradžia tapatinama su Spinozos *Teologinio politinio traktato* išleidimu 1670 m., religinių kovų epochoje. Kadangi Spinozos kūrinyje apverčiamas tikėjimo ir proto santykis, pripažįstant proto universalumą bei tvirtinant religijos partikuliarumą, jame aiškiai įsisąmonintas teologinės praeities tradicijos lūžis.

Kiekviename lūžyje visada išlieka praeities formos. Prarasdama tradiciją, religijos filosofija neprarado hermeneutinės procedūros tradicijos. Tai yra neprarado tradicijos to nuolatinio interpretacijos proceso, kuris plėtojasi apreikštos ir Žodyje įtvirtintos religijos akiratyje.

Šiame skyriuje, atsiremdami į tam tikrus filosofijos modelius, ir norime peržvelgti hermeneutikos raidą krikščioniškojoje tradicijoje, kad išryškėtų elementai, pagrindžiantys religijos filosofijos atsiradimą[1].

1. Origeno dvasinė hermeneutika

Krikščionybė iš pat pradžių atstovauja tokiai religijai, kuri nenori būti nustumta į mitinių pasakojimų sferą. Krikš-

[1] Hermeneutikos apskritai klausimu žr.: W. Dilthey, *L'origine del problema ermeneutico*, kn. Id., *Ermeneutica e religione*, Patron, Bologna, 1970, p. 2-91; M. Ravere, par. *Il pensiero ermeneutico*, Marietti, Genova, 1986; M. Ferraris, *Storia dell' ermeneutica*, Bompiani, Milano, 1988.

čioniškąjį apreiškimą pagrindžia Jėzaus iš Nazareto įvykis, kaip viso Rašto išsipildymas. Taigi ankstyvajai krikščionybei iš karto iškyla hermeneutinė santykio tarp Senojo ir Naujojo Testamento problema ir klausimas, ar Senasis Testamentas nenutrūkstamai galioja Naujojo atžvilgiu[2].

Bažnyčios Tėvų teologinės refleksijos atbaigė didžiulę biblinių tekstų interpretavimo pastangą ir surado patikimus Rašto supratimo kriterijus. Bažnyčios Tėvų teologijos horizontas yra hermeneutinis. Graikiškoji patristika, ypač Origeno asmenyje (185-253) išvystė pačią rafinuočiausią hermeneutiką, kuri savo užduotimi laikė „juslinės evangelijos pakeitimą dvasine"[3], o tai reikštų skverbimąsi į Rašto gelmę, idant būtų atrasta tiesa (Dvasia), slypinti už tiesioginių vaizdinių (pažodiškumo). Origenas aptinka hermeneutinę problemą glūdint pažodiškumo ir Dvasios, vaizdinio (*figura*) ir slėpinio santykyje. Kriterijų tokio santykio artikuliavimui Origenas perima iš savo antropologinės vizijos, kurios pagrindas - *soma, psyche* ir *pneuma* atskyrimas. Pažodinė prasmė esanti Rašto kūnas (*soma*), ir jis yra tai, kas skirta paprastiesiems (*incipientes*), tobulesnieji (*progredientes*) ugdomi per Rašto sielą (*psyche*) arba sukurią moralinę prasmę; galiausiai,

[2] P. Ricoeuras aiškiai parodo krikščioniškosios plotmės hermeneutinės problemos branduolį glūdint santykyje tarp Rašto, Žodžio bei „įvykio", kurio žinia turi būti interpretuota. „Krikščionybėje visada būta hermeneutinės problemos, nes ji kyla iš skelbimo, iš pirminio pamokslavimo, pagal kurį Karalystė yra galutinai prisiartinusi prie mūsų Jėzuje Kristuje. Šiuo metu šitas pirminis skelbimas, šitas Žodis mus pasiekia per rašytinius šaltinius - per raštus - kuriuos būtina nuolat atkurti gyvais žodžiais, idant būtų grąžintas aktualumas pirmykščiam žodžiui, liudijančiam esminį ir grindžiantįjį įvykį. Jeigu hermeneutika apskritai, kaip sako W. Dilthey'us, yra rašto fiksuotų gyvenimo išraiškų interpretacija, tai specifinė krikščioniška hermeneutika priklauso nuo to unikalaus Rašto ir „kerigmos" (skelbimo), į kurį ji nuveda, santykio" (P. Ricoeur, *Il coflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano, 1977, p. 394).

[3] Origene, *Commento al Vangelo di Giovanni*, par. E. Corsini, UTET, Torino, 1968, p. 130.

tobulieji (*perfecti*) susisieją su dvasine prasme (*pneuma*)[4].

Apskritai tai yra diferencijuotas hermeneutinis procesas, tačiau nepažeidžiantis būtent giluminės, žmogaus sampratai analogiškos, Rašto vienovės. „Kaip galiausiai žmogus sudarytas iš kūno, sielos ir dvasios, tą patį turime manyti ir apie Raštą, kurį Dievas davė tam, kad suteiktų žmonėms išganymą"[5].

Origeno ir Aleksandrijos mokyklos alegoriškasis platonizmas, interpretavęs visą tikrovę kaip kitos, gilesnės ir aukštesnės tikrovės, simbolį, buvo atsiribojęs nuo „Antiochijos mokyklos"[6]. Jos atstovai, Diodoras Tarsietis ir Teodoras Mopsvestietis, būdami ištikimi aristotelinei perspektyvai, žavėjosi pažodine bei filologine Rašto egzegeze, laikydami alegorinį aleksandrietišką statinį rizikingu ir netikru.

2. Augustiniškoji ženklo hermeneutika

Pusiausvyrą tarp Antiochijos mokyklos tikslios filologinės bei Aleksandrijos mokyklos dvasinės interpretacijos pasiekė Augustinas (354-430). Lyginant su kai kuriomis charizmiškojo sauvaliavimo formomis, aukštinusiomis tiesioginį įkvėpimą, Augustino filosofijoje Rašto interpretacijos problema įgyja „mokslinį" pobūdį.

Savo teoriją Augustinas išplėtoja kūrinyje *De doctrina christiana*, laikomame „Augustino teologinės hermeneutikos manifestu"[6]. Prieš apibrėždamas Rašto interpretavimo tai-

[4] Cfr. Origene, *I Principi*, par. M. Simonetti, UTET, Torino, 1968, p. 130.

[5] *Ibid*. Origeno hermeneutikos klausimu žr. R. Petterlini, *Lettera e senso. Introduzione all' ermeneutica origeniana*, kn. Id., *Parola e senso. Studi di ermeneutica*, Cedam, Padova, 1984, p. 7-46.

[6] G. Ripanti, *Agostino teorico dell' interpretazione*, Paideia, Brescia, 1980, p. 13. Apie Augustino kalbos teoriją žr. taip pat L. Alici. *Il linguagio come segno e testimonianza. Una rilettura di Agostino*, Studium, Roma, 1976.

sykles, Augustinas konstruoja kalbos teoriją, kurioje atlieka pamatinį *signum* ir *res* atskyrimą.

Signum yra tai, kas vartojama, kad nuo savęs atgręžtų į kita; *res* yra tai, kas turi savaiminę prasmę ir nenurodo į kita[7]. Tokio atskyrimo šviesoje Raštai yra *signa divinitus data*, Dievo duoti ženklai apreikšti žmogui dalykus (*res*), būtinus išganymui (Dievas vienas ir triasmenis, įsikūnijimas, Bažnyčia). Idant parodytų savo išganomąją valią, Dievas tampa esančiu Rašto žodyje (*signa*) su visa jo nesuprantamumo bei dviprasmiškumo našta.

Kartu su šia perskyra tarp *signum* ir *res* pateikta kita, - tarp *signa propria* ir *signa translata*. Tiesioginiai ženklai yra tie, „kurie vartojami ženklinti tokiems daiktams, kuriems ir buvo sukurti", perkeliantieji ženklai „yra patys daiktai, kurie praeina pro tiesiogiai į juos nurodančius žodžius, kad ženklintų kažką kita"[8].

Šituo apibrėžimu grindžiamas skirtumas tarp pažodinės ir įvaizdinės (figūrinės) arba alegorinės prasmės. Pažodinės prasmės plotmėje einama nuo žodžio prie daikto, o įvaizdinės prasmės plotmėje einama nuo daikto prie platesnio simbolinio horizonto. Taigi augustiniškasis interpretacinis procesas yra vieningas procesas, artikuliuojamas dvejopai: pažodine prasme ir alegorine prasme. Šitų dviejų momentų vienovė glūdi žodžio-ženklo reikšmės turtingume; turtingumas yra neišsemiamas, kai kalbama apie Dievo žodį, glūdintį Rašte.

Hermeneutiniame procese išryškėja intelekto vaidmuo. Augustino filosofijoje *intelectus fidei*, kaip pažintinis instrumentas:

- suponuoja tikėjimą apreikštaisiais dalykais (*regula fidei*);
- padeda atsiskleisti sugebėjimui kaskart giliau pažinti,

[7] Cfr. Agostino. *La dottrina cristiana*, par. L. Alici, Ed. Paoline, Cuneo, 1989, p. 103-104.
[8] *Ibid.*, p. 164.

idant būtų aptiktas simbolinis ryšio *signum-res* horizontas.

Intelectus fidei, kaip gebėjimas alegorinės interpretacijos būdu prasiskverbti į tikėjimo turinį, atnešė Dievo supratimą, galutinai išvaduotą nuo bet kokio antropomorfiškumo ar dualizmo. Tokia samprata įtvirtina krikščionybės naujumą, palyginti su pagoniškąja kultūra.

3. Tikėjimas ir protas Viduramžiais: įtampos hermeneutika

Viduramžiais būta reikšmingo egzegetinio aktyvumo. Vienuolynuose įsigali *lectio divina*. Iš bažnytinių mokyklų ir vienuolynų katedrų aiškinama šventoji knyga. Pasirodo *catenae* - patristinių fragmentų, komentuojančių atskiras Rašto vietas, rinkiniai. Vis didesnę reikšmę įgyja glosarijai - paraštinės pastabos šventiems tekstams - vėliau tapę ir tikrais komentarais. Nepaisant tokio egzegetinio ūgtelėjimo, hermeneutinių principų vystymo požiūriu Rašto aiškinimas nepažengė į priekį. Viduramžių teologai paveldėjo patristinį dvejopos Rašto prasmės (pažodinės ir alegorinės) principą ir išvystė jį prasmių dauginimo perspektyvos linkme. Ją sintetiškai išreiškia žinoma formulė: *Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia*[9].

Prasmių artikuliavimas aiškiai parodo scholastikos reikalavimą priartėti prie Rašto prasmės, išlaikant glaudų teks-

[9] Šitaip suformuluotas dvieilis priskiriamas dominikonui Augustinui Dakui (1282 m.). *Littera* nurodo pažodinę arba istorinę prasmę, tuo tarpu kitos prasmės (alegorinė, moralinė, anagoginė) yra dvasinės prasmės pasiskirstymas. Pavyzdžiui, terminas „Jeruzalė" pažodine prasme žymi geografinę vietą, alegoriškai jis reiškia Bažnyčią, morališkai - sielą, o anagogiškai - dangaus karalystę. Egzegetinių taisyklių sisteminimo bei keturių rašto prasmių klausimu nederėtų palikti nuošalyje klasikinio kūrinio H. De Lubac, *Esegesi medievale*, 2 vol., Jaca Book, Milano, 1986. Naujesnė yra lakoniška studija P. Riche, J. Chatillon, J. Verger, *Lo studio Della Bibbia nel Medioevo Latino*, Brescia, 1989.

to ir dvasinės interpretacijos, moralės ir eschatologijos santykį, vengiant fideistinės pozicijos ar profaniškojo mąstymo nuvertinimo.

Naujajame kultūriniame kontekste, kuris apibūdinamas lėtu Aristotelio minties plitimu, iškyla proto ir tikėjimo santykio arba profaniškojo ir teologinio mąstymo santykio problema. Iki XII a. tokie mąstytojai kaip Škotas Eriugena, Abelardas, Anzelmas autonomiškos racionalios refleksijos pagrindu buvo sukūrę realybės, pasaulio ir žmogaus viziją, tačiau vis dėlto ji dar skleidėsi teologinės perspektyvos plotmėje. Filosofija, besiremianti tokiu refleksijos pagrindu, buvo platonizmas, kuris gerai derėjo su apreiškimo duomenimis.

XIII a. ginčai dėl Aristotelio fizikos ir metafizikos kūrinių (logikos darbai buvo jau seniai žinomi) atvėrė naujas perspektyvas filosofinei refleksijai, siekusiai autonomijos ir atsiskyrimo nuo teologijos. XIII a. yra persmelktas šia pamatine proto ir tikėjimo hermeneutine įtampa, kurią pakeičia nuosaikesnis abipusio atvirumo bei savarankiškumo požiūris, teikiantis galimybę tiek protui, tiek tikėjimui savitai dalyvauti dieviškos malonės šviesoje. Taigi akcentuojama kitokia nuostata: jau ne tik *fides quaerens intellectum* (Anzelmas), t.y. akcentuojama ne tik tai, kad racionalusis mąstymas skleidžiasi tikėjimo horizonte, bet ir tai, kad *intellectus quaerens fidem*, t.y. kad filosofinis protas turi autonomišką erdvę, bet neišsemdamas visko, ką galima išsakyti ar pažinti, privalo atsiverti platesnei - tikėjimo - perspektyvai.

Šios autonomiškos perspektyvos požiūriu formuluotė *philosophia ancilla theologiae* traktuojama ne kaip „filosofijos pajungimas teologijai, o greičiau kaip pačios metafizikos išaukštinimas, iškeliant ją iki hermeneutinio apreikštosios tiesos kriterijaus, reikalingo gilesniam pastarosios intelektualizavimui bei intelektualiniam išgryninimui, tai yra metodo-

loginiam ir hermeneutiniam pačios teologijos pagrindimui"[10].

Tomas Akvinietis (1225-1274) yra viduramžių epochos mąstytojas - tos epochos, kurioje pasiekiama maksimali proto ir tikėjimo hermeneutinė įtampa tiek filosofiniu, tiek teologiniu (Rašto) požiūriu. Tomas Rašto egzegezei perima augustiniškąją ženklo hermeneutiką, tačiau išplečia *signum* sąvoką, įjungdamas į ją ne tik žodžius, bet ir žodžiais žymimus daiktus. *Summa Theologiae* Tomas tvirtina, jog „Rašto autorius yra Dievas. O Dievas tiesai išreikšti gali pritaikyti ne tik žodžius, bet ir pačius daiktus. Vadinasi, jei kitiems mokslams būdinga tai, kad žodžiai turi reikšmę, tai Šventajam Raštui - kad patys žodžiais nurodomi daiktai savo ruožtu jau reiškia ką kita"[11]. Todėl Raštas turįs reikšmės apstą, priklausantį nuo kalbos, kurioje glūdi ne vien ženklai-žodžiai, bet ir ženklai-daiktai. Ženklai-žodžiai Tomui yra realybės nuoroda - tada susiduriame su pažodine Rašto prasme, o „pačių žodžiais išreikštų daiktų vartojimas kitiems daiktams reikšti vadinamas dvasine prasme, kuri grindžiama pažodine, kaip dvasinės prasmės prielaida"[12]. Tomo, dar labiau nei Bažnyčios Tėvų, filosofijoje dvasinė prasmė yra įšaknyta pažodinėje prasmėje: tai liudija „kitokia mąstysena - artimesnė humanistiniam pozityvumui, negu Bažnyčios Tėvų dvasiniam pasauliui"[13].

Tomistinė Rašto hermeneutika, būdama pagrįsta istoriškai bei tikroviškai, neabejotinai atstovauja tokiai filosofinei hermeneutikai, kuriai pamatinė yra būties samprata. Kaip didžiausias tobulumas, būtis užpildo visus daiktus, suteikdama jiems pastovumą bei realumą ir yra metafizinis bet kurio her-

[10] G. Mura, *Ermeneutica e verita*, Citta Nuova, Roma, 1990, p. 100.

[11] *Summa Theologiae* I, 1, 10.

[12] *Ibid*. Tomo biblinę hermeneutiką ir ypač jo Rašto prasmes aptaria visas *Teologijos viseto* I klausimas.

[13] G. Ripanti, *Ermeneutica delle fede e filosofia della religione*, kn. P. Grassi (par.), *Filosofia della religione. Storia e problemi*, Queriniana, Brescia, 1988, p. 20.

meneutinio *intelligere* pagrindas. Žogiškasis intelektas intencionaliai atviras „būties aktui", tai toks atvirumas, kuris suteikia dinamiką hermeneutiniam ir tuo pamatiškai istoriniam procesui.

Taigi Tomo hermeneutika turi metafizinį pamatą, o tai reikštų, kad tiesos supratimo procesas grindžiamas realybės būtyje: „žmogui natūralu iki inteligibilios tikrovės pakilti per juslinius daiktus, kadangi bet kuris mūsų pažinimas prasideda juslėmis. Todėl dalykų padėtį atitinka tai, kad Šventajame Rašte dvasiniai daiktai yra pasirodantys kaip kūniški vaizdiniai"[14]. Išryškėja Tomo filosofijai būdinga nuostata: tiesos supratimas realizuojasi ypatingu inteligibiliu procesu, besiplėtojančiu juslumo ir inteligibilumo dinamikoje, o tai yra tokia gnoseologija, kuri Rašto hermeneutikoje verčia pabrėžti istorišką pažodinę prasmę[15].

4. Humanizmas ir Renesansas: hermeneutikos kritinė funkcija

Humanizme ir Renesanse atradus lotynų bei graikų autorius, ėmus versti bei interpretuoti senuosius rankraščius, pagausėjo hermeneutinių traktatų. Krikščioniškojo humanizmo laikotarpiu, lyginant su vėlyvosios scholastikos kraštutiniu abstraktumu, hermeneutika prisiima kritinę funkciją[16].

[14] *Summa Theologiae* I, 1, 9.

[15] Apie didžiulį impulsą tokiai hermeneutikos sintezei, suteiktą Tomo žr. G. Mura, *op. cit.* p. 101-122, su plačia bibliografija p. 472-473.

[16] Tomo įtvirtintoji proto ir tikėjimo pusiausvyra trumpai tegyvavo. Į Viduramžių pabaigą, pradedant Jonu Duns Škotu bei Viljamu Okamu, sulaužomas pasitikėjimas protu, ir tikėjimas dominuoja beveik kaip išskirtinė sfera. XIII a. Rašto atžvilgiu būta tikros pažodinės bei dvasinės prasmės vienybės, o vėlyvojoje scholastikoje vienybė pažeidžiama ir egzegezė išsisemia, išvirsdama į alegorizmo bei hiperpažodiškumo mišinį, tapdama mechaniniu aiškinimo procesu, kad patvirtintų kai kurias abstrakčias formuluotes.

Erazmas Roterdamietis (1466-1536) savo priešiškumu scholastikai žada teologijos gryninimą, pagrįstą grįžimu prie Rašto. Į tą grįžimo prie šaltinių perspektyvą įtraukia ir kritinis Naujojo Testamento leidimas bei graikiško teksto vertimas (1516), filologiškai apdoroti daugelio Tėvų leidiniai[17]. Filologinė teksto rekonstrukcija Erazmui turi aiškią kritinę reikšmę: ji verčia suvokti krikščioniškąjį mokymą pagal jo ištakas, kad būtų įžiebta Bažnyčios reforma, išlaisvinanti nuo dvasininkų valdžios bei abstrakčių teologinių disputų.

Reforma tam tikra prasme sunaikina proto ir tikėjimo įtampos horizontą ir galutinai radikalizuoja biblinės bei filosofinės hermeneutikos skirtumą. Liuteris (1483-1546) pradeda tradicinėmis biblinės hermeneutikos schemomis, bet, kitaip negu scholastika, transformuoja jas, kad pastarosios sugriūtų. Liuteriui pažodinė Rašto prasmė yra Žodis, tuo tarpu dvasinė yra tikėjimas. Santykį tarp Žodžio ir tikėjimo nusako Liuterio sukurtoji hermeneutika. Tikėjimas, kaip Dievo veikimas mumyse, yra hermeneutinis raktas, vedantis į Žodžio šerdį, kuri yra vien Kristus. Todėl Rašto supratimas įvyksta tikėjime, ir pastarajam subordinuotas istorinio Kristaus bei pažodinės Rašto prasmės supratimas. Jokių metafizinių-teologinių Rašto komentarų, tik vienintelis *sola fides* principas.

Tai, ką aptarėme, padeda suprasti kitą fundamentalų Liuterio hermeneutikos aspektą, vadinamąjį „Rašto principą“. Pasak jo, *Scriptura sui ipsius interpres*, Raštas interpretuoja pats save ir nereikalauja kito. Taip Liuteris nutraukia ryšį su tradicija, pagal kurią Bažnyčia buvo fundamentali hermeneutinė Rašto vieta, ir pakylėja Dievo Žodį į bet kurios tradicijos

[17] Iš Erazmo Roterdamiečio, be kita ko garsiojo *Pagiriamojo žodžio kvailybei* (1509) autoriaus, kūrinių galime prisiminti taip pat *Enchiridion militis christiani* (1503) ir *De libero arbitrio* (1524), su kuriuo aštriai polemizuos Martynas Liuteris *De servo arbitrio* (1525).

teisėjus. Jei nebėra tradicijos, taigi ir Bažnyčios mokymo, kaip Dievo Žodžio interpretavimo garantijos, iniciatyva paliekama atskiram Dievo apšviestam ir įkvėptam tikinčiajam, turinčiam tiesioginį ryšį su Rašto Žodžiu.

Taigi, Liuterio mokymui tikėjimo patirtis turi pirmapradę hermeneutinę reikšmę, iškylančią virš egzegetinės technikos ar kurios nors mokyklos teologinio arsenalo.

Kartu su Liuteriu atsiduriame taške, kuriame absoliutus hermeneutinis tikėjimo pirmumas teologinėje plotmėje sunaikina praeitį, eliminuodamas bažnytinės tradicijos hermeneutinę vertę, o filosofinėje plotmėje skelbia asmeninės „supratimo perspektyvos" pirmumą pažodinių-istorinių duomenų, apibūdinančių šiuolaikinę hermeneutiką, atžvilgiu[18].

[18] Iš šiuolaikinės hermeneutikos bibliografijos nurodome tiktai šiuos pavadinimus: E. Betti, *L'ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito*, Citta Nuova, Roma, 1957; H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano, 1989; L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano, 1982.

II
FILOSOFIJA IR RELIGIJA: SPINOZIŠKASIS LŪŽIS

Iki šiol religijos ir filosofijos santykis buvo peržvelgtas hermeneutinėje perspektyvoje. Tėvų ir viduramžiškoji krikščionybė apibūdinama kaip „hermeneutika Tradicijos viduje"[1]. Tai reiškia, kad biblinė hermeneutika ir filosofinė hermeneutika, išlaikydamos tarpusavio įtampą ir įvairių, kartais ir konfliktuojančių interpretacijų pagrindu suteikdamos naujumo pavidalą krikščionybės faktui, įsiklauso į kultūrinę bei religinę tradiciją. „Rašto prasmės ieškojimas kiekvienu atveju atsiskleisdavo būtent kaip tikrosios reikšmės ir krikščioniškojo tikėjimo esminio turinio paieška."[2] Todėl Liuteris ir Reforma dar telpa šioje hermeneutinėje perspektyvoje, nors ir kaip opozicija tradicijai.

Religinių kovų persmelktas XVII a. kitaip pasižiūri ir į minėtą refleksijos proceso lūžį. Daugiau nebekalbama apie įvairias interpretacijas tradicijoje, bet imamas kelti pačios religinės tradicijos klausimas. Religijos filosofija prabunda ten, kur refleksija radikalizuojasi ir iškelia krikščionybės esmės klausimą. Spinoza (1632-1677) ženklina išsivadavimą iš tradicijos ir religijos bei filosofijos santykių apvertimą; šitaip jis suteikia pirmenybę proto vaidmeniui ir pačioje religijoje suke-

[1] I. Mancini, *Filosofia della religione*, Marietti, Genova, 1986, p. 12.
[2] R. Marlè, *Il problema teologico dell'ermeneutica*, Querriniana, Brescia, 1968, p. 19.

lia skilimą tarp racionaliojo mokslinio (išdėstyto *Etikoje*) ir auklėjamojo liaudinio (pateikto *Traktate*) religijos aspektų[3].

1. Rašto išlaisvinimas iš teologijos

Teologinis - politinis traktatas anonimiškai išėjo Amsterdame 1670 m. Tokį kūrinį atskiros religinės bei politinės grupės tuoj palaiko bet kurio kulto ir religijos griovimu, ir paskelbia jį *odium theologicum*. Viename iš savo laiškų Spinoza atskleidžia motyvus, pastūmėjusius jį parašyti *Traktatą*. Kūrinio siekiai esą du: a) išlaisvinti nuo išankstinių nusistatymų, su kuriais susidurdavęs Raštas, b) teigti pilietinę laisvę, kaip žmogaus pagrindinį reikalavimą, kurį užgniaužus, žmogus nustoja būti žmogumi[4]. Raštas visų pirma yra išlaisvintas iš teologijos, kurios interpretaciniai, dažnai dogmiški bei spekuliatyvūs, todėl prievartaujantys metodai yra išsisėmę. Reikia imtis naujo metodo, kuriuo būtų galima parodyti, jog Raštas ir prigimtinis protas vienas kitam neprieštarauja, negana to, Raštas pats tegali būti suprastas būtent proto šviesoje. Šio racionalaus metodo reikalavimas gimsta iš poreikio išryškinti tai, kad žmogiški samprotavimai negali būti palaikyti dieviškais nurodymais. Spinoza racionalizmo perspektyvoje atsisako visos dvasinės bei alegorinės Tėvų hermeneutikos ir kala į galvą liuteriškąjį *sola scriptura*, galiojimo didybę priskirdamas vien pažodinei prasmei.

Septintajame *Traktato* skyriuje Spinoza iškelia pagrindinį savo hermeneutikos principą: „Rašto interpretacijos me-

[3] Baruchas Spinoza - Olandijos žydas, atitolo nuo judaizmo ir suėjo į kontaktą su krikščioniškąja aplinka, linkusia į religinę toleranciją. Jo pagrindiniai kūriniai: *Trattato teologico-politico*, par. A. Droetto, E. Ciancotti Boscherini, Einaudi, Torino, 1972; *Etica*, par. G. Durante, Sansoni, Firenze, 1963; *Epistolario*, par. A. Droetto, Einaudi, Torino, 1974.

[4] Cfr. B. Spinoza, *Epistolario*, laiškas XXX, p. 174.

todas ne skiriasi nuo gamtos interpretacijos metodo, o visu kuo su pastaruoju sutampa"[5]. Toks hermeneutikos problemos iškėlimas yra spinoziškosios metafizikos pasekmė: Raštas ir gamta randasi iš vienos ir tos pačios substancijos anonimiiu veidu, kurią Spinoza vadina Dievu[6].

Taigi pageidaujama kiek įmanoma objektyvesnio metodo, kuris paliktų byloti Raštą ir apreikštų tokius įstatymus, per kuriuos Dievas pasirodytų gamtoje. Spinozos metodas plėtojamas trimis lygmenimis:

1. *Istorinis-kritinis lygmuo*: jis liečia pasakojimą teksto, patikimai nerekonstruojamo, nemokant hebrajų kalbos, kurios pagrindu atsiskleidžia pažodinė prasmė.

2. *Pagrindinių teiginių lygmuo*: kiekvienas tekstas yra redukuojamas į jo pagrindinius teiginius, apčiuopiant jų prasmę ne mūsų proto ar išankstinių sampratų, o tik Rašto pagrindu[7].

3. *Autoriaus lygmuo*: galiausiai yra būtina pažinti kiekvieno autoriaus gyvenimą, papročius ir kultūrą. Rekonstruoti jo mąstyseną yra kiekvieno autentiško hermeneutinio principo siekis.

[5] B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, p. 186.

[6] Spinozos Dievas yra Biblijos Dievas, tačiau iškreiptas racionalistinės ir dekartiškosios metafizikos schemų, kurioms jis nėra Dievas, apdovanotas „asmeniškumu", t.y. valia ir intelektu. Asmeniškas Dievas, redukuotas į antropomorfines schemas, Spinozai nustotų būti Dievu. Be to, Dievas nėra kūrėjas. Dievas kūrėjas yra laisvas sukurtųjų daiktų atžvilgiu; Spinozai, atvirkščiai, Dievas yra neatskiriamas nuo iš jo kilusių daiktų, todėl yra absoliutus būtinumas. Šiuo klausimu žr.: F. Alque, *Il razionalismo di Spinoza*, Mursia, Milano, 1981.

[7] Spinoza kaip pavyzdį pateikia biblinį pasakymą „Dievas yra ugnis" (*Įst* 4, 24), kurio prasmė yra išaiškinta moziškojo mokymo apie Dievą šviesoje. „Kadangi daugelyje kitų vietų Mozė taip pat aiškiai moko, jog Dievas neturi jokio panašumo su daiktais, egzistuojančiais danguje, žemėje ar vandenyje, privalu padaryti išvadą, kad šis ir visi kiti pasakymai turi būti aiškinami metafizine prasme" (B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, p. 189).

2. Auklėjamoji religija

Spinozos nusakytasis metodas neturi prieštarauti prigimtiniam protui ir privalo užčiuopti religinės patirties esmę. Bet kuri tokia patirtis nereikalauja jokių ypatingų sugebėjimų, jokio antgamtiško tikėjimo, o tik prigimtinės proto šviesos, kuri yra bendra visiems. Todėl biblinė religija apibūdinama kaip universali, liaudiška, auklėjamoji religija, glūdinti vidiniuose jausmuose, sielos atvirume ir kaip tokia nereikalaujanti nei dogmų, nei bažnytinio mokymo. Pakanka minimalaus *credo*, kurį Spinoza reziumuoja keletu teiginių:

- egzistuoja vienintelis, tikras, gailestingiausias Dievas, turintis teisę į visa ir viešpatavimą viskam;

- jo garbinimą ir klusnumą jam sudaro teisingumo bei gailestingumo praktikavimas, tai yra artimo meilė;

- išganymas yra tiems, kurie paklūsta Dievui.

Jei į šiuos teiginius neatsižvelgiame, religijai, kurios esmę sudaro vien klusnumas, stinga tikslo. Tokiu būdu Spinoza išvaduoja religiją iš tiesos sferos: nėra dogminių tiesų, tik maldingumo dogmos, galinčios pastūmėti į klusnumą. Taip manydamas, Spinoza atveria erdvę įvairiems religiniams įsitikinimams. Kiekvienos religijos įsitikinimai vėl yra laikomi šventais vien paklusnumo jiems, o ne tiesos atžvilgiu. Tiesa priklauso ne religijos, o filosofijos kompetencijai. Skirtumas tarp tikėjimo ir filosofijos esąs radikalus.

3. Laisva filosofija

Traktato XIV skyriuje Spinoza dviem lygmenimis - tikslo ir pagrindo - nustato skirtumą tarp tikėjimo ir filosofijos. „Filosofijos tikslas yra ne kas kita, kaip tiesa, tuo tarpu tikėjimo [...] vien klusnumas bei maldingumas. Filosofijos pagrindai glūdi visuotinio pobūdžio žinojime, todėl ji privalo būti at-

remta vien į prigimtį, tuo tarpu tikėjimo pagrindai telkiasi pasakojimuose ir kalboje, todėl privalo būti išgauti vien iš Rašto bei apreiškimo."[8] Šiuo teiginiu Spinoza paliečia tūkstantmetį teologijos ir filosofijos santykio klausimą (XV sk.), tačiau ne pateikdamas sprendimą, o atmesdamas problemą, parodant prielaidų, kuriomis rėmėsi šios praeities teorijos (t.y. to, kad ir tikėjimas esą pažintinis gebėjimas) netikrumą. Tikėjimas, pasak Spinozos, neturi jokios pažintinės vertės. Pažinimas yra proto, kurio prigimtis - būti Dievo begalinio intelekto dalimi, - savybė, įgalinanti jį adekvačiai pažinti amžiną ir begalinę Dievo esmę[9].

Taigi žmogiškam protui joks apreiškimas nėra būtinas ir, vadinasi, Raštas taip pat paklūsta rimtam racionaliam tyrimui, tokiu laipsniu, kokiu Spinoza ketina savąja hermeneutika išlaisvinti Raštą iš teologijos ir tradicijos. Spinoza baigia filosofijos kaip vienintelės tiesos saugotojos teigimu; tam ji privalanti būti pamatiškai laisva, jos padėtis visų pirma turinti garantuoti mąstymo laisvę. *Traktatas* baigiasi viltimi, „kad kiekvienam piliečiui bus leidžiama ne tik galvoti taip, kaip nori, bet ir sakyti tai, ką galvoja"[10].

Religijos filosofija atsiranda tokioje laisvės atmosferoje, kuri Spinozai reiškia laisvę nuo tradicijos vardan filosofinio racionalizmo, „numarinusio hermeneutiką ir padariusio religiją [...] radikaliai nešališko filosofinio tyrimo objektu"[11]. Švietimo patyrime toks nešališkumas įgaus įvairias formas.

[8] *Ibid.*, p. 351-352.

[9] Šį aspektą Spinoza aptaria antroje *Etikos* dalyje, skirtoje gamtai ir proto prigimčiai.

[10] *Ibid.*, p. 490.

[11] I. Mancini, *Filosofia della religione*, p. 39.

III
FILOSOFIJA IR RELIGIJA: REDUKCIJA

Spinoziškasis metodas, redukavęs Biblijos žinią iki to, kas gali būti suprasta protu, tampa hermeneutiniu kriterijumi visam XVIII a. Kartą pašalinus iš kelio visa, kas stebina ir kas prieštarauja protui, Biblijos horizonte lieka Dievas, kviečiantis klusnumui ir nuolankumui. Būtent tokia ir bus deistinės tradicijos praktika[1].

Švietėjiškajame XVIII a. protas krikščioniškajam apreiškimui tampa išmėginimu, ir įvairiais keliais prieinama prie išvados, jog religija neturi nieko, ką būtų galima išvysti antgamtinės religijos ar dogmų pagalba. Tokiame lygmenyje religija sukūrusi vien kliūtis ir žmonių diskriminaciją bei sukėlusi vien kovas. Apšvieta sieks sugrąžinti religiją į moralinės vertės bei civilinės visuomenės konstituavimo plotmę. Tik ištrūkusi iš dvasininkų valdžios kontrolės religija galėtų pasitarnauti civilizacijos pažangai. Tokia nuostata realizuota tiek, kiek savo refleksija tai įvykdė tokie mąstytojai kaip Kantas, o po jo, iš kitų perspektyvų, - Schleiermacheris ir Hegelis.

[1] Deizmas tapo populiarus Airijoje (Bayle'is ir Tolandas) XVII-XVIII a. ir paplito Prancūzijoje (Voltaire'as) bei Vokietijoje (Reimarusas, Lessingas, Wolffas). Kalbama apie filosofinę doktriną, kuri mąsto Dievą tik su atributais, kuriuos mums nurodo prigimtinis protas, atsisakydama apreiškimo bet kuria forma. Deizmas nustato aiškų atstumą tarp racionalios prigimtinės religijos ir pozityvių istorinių religijų, kurios turi būti išsamiai paaiškintos protu, kad išvengtų absurdiškumo ir klaidų.

1. Kantas ir religija proto ribose

Kantas (1724-1804), grįsdamas religiją, atliko radikalų posūkį. Jis galutinai atsisakė metafizinės perspektyvos ir padarė pradžią etinei perpektyvai. Toks perėjimas visapusiškai išreiškia Apšvietos dvasią, kadangi centrinę vietą gauna žmogiškasis subjektas ir jo autonomija praktinio proto sferoje. Iš tokio centro Kantui įmanoma grįsti bet kurį teologinį diskursą apie transcendenciją[2].

Žmogaus geismas, kuriuo jis trokšta transcendentiška, yra neginčytinas faktas. Kantas siekia išskirti to geismo motyvą. Koks interesas verčia protą peržengti patyrimo ribas ir kelti Dievo egzistavimo bei sielos nemirtingumo klausimą? Tas interesas neliečia spekuliatyvaus proto, kuris šiuo požiūriu išlieka sterilus, kadangi negali nieko įrodyti. Tas interesas yra pirmiausia praktinis, ir būtent praktinio proto sferoje galima duoti atsakymą į galutinius egzistavimo klausimus. Religijoje glūdi tik veikimas, - tai yra įsitikinimas, kurį Kantas pasiūlo jau *Praktinio proto kritikoje,* kurioje religija svarstoma, atsiremiant į jos etinę-praktinę prigimtį. Kantas atveria etinę perspektyvą, kuri, tikrąja žodžio prasme, yra metafizikos atstatymas, kadangi tai, ko spekuliatyvus protas negali įrodyti, praktinis protas gali „postuluoti". Postulatai yra ne

[2] Metafizinis grindimas neįmanomas, kadangi Kantas paneigia spekuliatyviojo proto galimybę pažinti už patyrimo ribų. Tai išvada, kurią jis prieina *Grynojo proto kritikoje* (1781). Taip manydamas, Kantas siekia ne uždaryti teorinį protą patyrimo ir mokslinio pažinimo ribose, bet nori protą padaryti įsisąmoninusiu, kad pažintinio būties horizonto visuma neišsisemia plotme, kur gali dominuoti protas. *Prolegomenuose* (1783) Kantas parodo, kad proto ribos yra ne užsklendžianti kliūtis (vok. *Schranke*), bet linija, žyminti ribas (*Grenze*), kuriose protas turi išlikti. Taip protui priskiriama likti ribose tarp objektinio pažinimo (*fenomeno*) ir probleminio *mąstymo* anapus patyrimo ribų (*noumeno*). Toks *mąstymas,* jei ir nepraplečia pažinimo horizonto, tačiau turi galimybę atverti naujus kelius, skirtingus nuo tų, kurių prieita teoriniu mąstymu, aptikdamas tai, kas slypi anapus proto ribų.

dogminiai teiginiai, o kaip paties etiškumo veikimo sąlygos praktiniame prote iškeltos darbinės hipotezės[3]. Būtent sielos nemirtingumo ir Dievo egzistavimo postulatai yra tai, kas atveria kantiškąją etiką religijai. Prigimtinė religija galinti būti grindžiama prigimtiniu protu, kuris Kantui yra ne kas kita, kaip moralinių privalėjimų, kaip dieviškų priesakų *įsisąmoninimas* ir *viltis*, įgyvendinti moralinių įstatymų reikalaujamą aukščiausią gėrį.

a. Radikalus blogis

Religijos koncepciją Kantas išplėtojo kūrinyje *Religija tik proto ribose* (1793), kuris gali būti laikomas išsamiausiu religijos teorijos išdėstymu. Įžangoje Kantas teigia moralės autonomiją ir prioritetą religijos atžvilgiu. Moralinis privalėjimas kaip įstatymo atitikimas sudaro moralinio gyvenimo autonomiją. Todėl pats privalėjimo tikslas negali būti žmogaus veikimo prasmė. Religija, išplečia privalėjimo sampratą, susiedama ją tiesiogiai su Dievu ir su viltimi, kad aukščiausiasis gėris, pilnutinė laimė, tarpininkaujant valiai žmogaus, įsipareigojusio moraliniam privalėjimui, realizuosis būsimame gyvenime.

Šitame gyvenime visada renkamasi tarp moralinio pri-

[3] Yra trys postulatai: laisvė, sielos nemirtingumas ir Dievo buvimas. *Laisvė* yra iškelta racionalumu etinio subjekto, kuris atlieka savo veiksmus pats save determinuodamas. Žmogus savo racionalumu atskleidžia sau rinkimosi laisvę, dalyvauja kitame, nei fenomeniškasis, inteligibiliame pasaulyje, kurį Kantas vadina „tikslų viešpatija". *Sielos nemirtingumas* iškeliamas „šventumo", suprantamo kaip privalėjimo moraliniam įstatymui atitikmens. Žmogus savo egzistencijoje patiria nesugebėjimą pasiekti šventumą, taigi būtina postuluoti atitikimo moraliniams įstatymams proceso nepabaigiamumą, o tai implikuoja sielos nemirtingumą. Pagaliau, *Dievo buvimas* postuluojamas pačiu moraliniu įstatymu kaip sąlyga galimybės pasiekti tai, ko juo reikalaujama: visuotinio gėrio, kaip žmogaus įsipareigojimo, kuriam jį palaimina Dievas, realizavimo.

valėjimo ir konkretaus gyvenimo, nes žmogaus ketinimui įgyvendinti moralines vertybes visada gresia radikalus blogis. Šią temą Kantas plėtoja pirmojoje kūrinio dalyje. Jis neneigia žmoguje įgimto palinkimo į gėrį, bet teigia, kad šalia jo egzistuoja polinkis į blogį (*Hang zum Böse*). Kantas jį nusako kaip įgimtą ir tiek pat nepažinų valios potraukį priimti maksimas, kurios moralinių įstatymų motyvą pajungia kitiems motyvams, ir todėl įgyjantį meilės sau, kaip moralinių įstatymų laikymosi sąlygos, impulsą. Turimas galvoje racionalus nusakymas blogio, kurio esmė išlieka pridengta paslaptingumo skraiste; iš tikrųjų čia esama visuotinai patiriamo, bet nepažinaus fenomeno. Ar įmanoma išeiti anapus šios sąlygos? Kantas teigia, kad iš žmogaus pusės įmanomas „atsivertimas", atstatant moralinį įstatymą kaip vienintelį veikimo motyvą, kadangi kiekvienas privalo daryti visa, kas nuo jo priklauso, kad taptų geresnis. Jeigu į šitą atsivertimą būtų įsikišama iš Dievo pusės, to būtų neįmanoma nei patvirtinti, nei paneigti, daugiausia, to galime viltis.

b. Išganymas

Kantas kuria racionalią krikščionybės hermeneutiką. Tai akivaizdžiai atsiskleidžia antrojoje *Religijos* dalyje, kai priešinant Raštą ir kristologiją, kalbama apie gėrio ir blogio pradų kovą dėl įsivyravimo žmoguje. Kristus Kantui yra gėrio prado personifikacija, o žmogus, sekantis jo pavyzdžiu, „tiesiogiai laiko save objektu, nesančiu nevertu Dievo prielankumo"[4]. Kristus esąs pavyzdys kiekvienam žmogui, kadangi jo elgesys atitinka racionalią, Dievo moraliai pageidaujamą žmogaus idėją. Tokiame požiūryje išganymas nėra atgailos ir atpirkimo vaisius: taip būtų tik duodamas „opiumas sąmo-

[4] I. Kant, *La Religione nei limiti della sola ragione*, kn Id., *Scritti morali*, par. P. Chiodi, UTET, Torino, 1970, p. 382.

nei"[5]. Išganymas yra perėjimas nuo blogų ketinimų prie gerų, ir reikalauja kūno nukryžiavimo, t.y. blogio priėmimo iš meilės gėriui, šitaip išmėginant savo gerą elgesį. Kantui gėrio prado pergalė prieš blogio pradą lygiavertė Dievo karalystės žemėje pagrindimui. Iš tiesų, aukščiausiasis gėris realizuojasi „ne atskiro asmens, įsipareigojusio moraliniam tobulumui pastangomis, bet reikalauja asmenų susivienijimo visame kame, siekiant to paties tikslo"[6]. Taip gelbstint žmogų nuo radikalaus blogio, laikomo glūdinčiu jo socialinėje plotmėje, atsiveria kelias etinės bendrijos būtinumui.

c. Etinė bendrija

Trečioje kūrinio dalyje Kantas aptaria etinę bendriją, turinčią tikslą plėsti moralumą, be prievartinių įstatymų bei sukurtą Dievo kaip vienintelio įstatymų leidėjo. Dievas yra vienintelis, kuris gali suprasti paklusnumą, tirdamas širdis, t.y. išskaitydamas intencijas ir kiekvienam atlygindamas pagal nuopelnus.

Kantas apie etinę bendruomenę kalba terminais, kurie iš naujo nukreipia į krikščioniškąją Bažnyčią, atskirdamas joje neregimąją Bažnyčią nuo regimosios. Neregimoji Bažnyčia yra „paprasta visų teisingųjų susivienijimo apie tiesioginę, bet moralinę Dievo valdžią idėja"; regimoji Bažnyčia yra „realus žmonių susivienijimas visame kame", turintis pavyzdžiu neregimąją Bažnyčią, nors išliekančią vis dėlto labai tolima nuo regimosios[7]. Regimajai Bažnyčiai reikia tikėjimo, pagrįsto knyga, kanoniniais įstatymais ir kultu.

Bet įsivyraujant tikrai švietėjiškai nuostatai, toks *fides mercenaria*, kuris skatintų Dievo atžvilgiu laikyti pranašesniais

[5] Cfr. *ibid.*, p. 401-402.
[6] *Ibid.*, p. 423.
[7] Cfr. *ibid.*, p. 426.

permaldavimo, o ne nuopelno veiksmus, privalės išnykti ir turės būti pakeistas laisvu tikėjimu, atitinkančiu moralinės religijos orumą.

d. Kultas

Baigiamieji ketvirtosios dalies svarstymai specialiai liečia kultą. Malda, krikštas, komunija yra svarbios priedermės etinės bendruomenės plotmėje ne tiek kaip malonės priemonės, kiek kaip praktiniam tikėjimui būtini autentiško jo gyvavimo momentai. Iš tikrųjų, veiksmai visada privalo būti pajungti moralinei sąmonei, kuri, kaip save sąlygojantis moralinio sprendimo gebėjimas, suteikia tikrumą, mums vertinant savo elgesį ir nustatant, ar jis geras, ar blogas.

Kanto kūrinys apie religiją gali būti laikomas bandymu įjungti religinį matmenį į kritinio racionalizmo kontekstą. Šitaip kantiškoji religijos hermeneutika atsiveria etinei perspektyvai, o Kantas kaip filosofas, remdamasis praktiniu protu siekia sukonstruoti moralinės religijos sistemą, kadangi žmogus, tapdamas žmogiškesniu, maitinasi viltimi pergalėti radikalų blogį[8].

2. Schleiermacheris ir religija kaip begalybės intuicija/jausmas

Idealizmo bei Romantizmo laikotarpiu religija Apšvietimo įgyvendinto kraštutinio racionalizavimo atžvilgiu įgyja savitą refleksijos sferą. Tai jau kitokia pajauta, atverianti mintį sąlyčiui su begalybe, pajauta, kurią įtakojo romantinė

[8] Išsamesniam vaizdui apie Kantą ir religiją susidaryti nurodome tik K. Barth, *La teologia protestante nel XIX secolo,* 2 vol., par. I. Mancini, Jaca Book, Milano, 1979 (dalis apie Kantą yra vol. I, p. 311-356); I. Mancini, *Kant e la teologia,* Cittadella, Assisi, 1975 (knyga pateikia plačią bibliografiją).

poezija (Schlegelis, Novalis), kuri atrandama mistikos kloduose (Plotinas, Eckhartas, Spinoza, Böhme). Dabar jau turimas galvoje nuo žmogaus ir jo pažintinio bei moralinio matmens nebeatsiejamas santykis. Todėl religija kaip žmogaus įtampa ir atvirumas begalybės atžvilgiu tampa prieinama filosofiniam nagrinėjimui ir galutinai „redukuojama" į žmogaus dvasios struktūrą. Šitaip siekiant užčiuopti jos savitumą, religija išvystama santykinumo perspektyvoje.

Vienas šios religinio matmens atžvilgiu naujos įžvalgos pirmtakų yra Friedrichas Schleiermacheris (1768-1834)[9]. Jo religijos filosofija - tai mėginimas eiti toliau už Kantą, sugrąžinusį prie etikos, idant būtų įteisinta religija ir įtvirtintas religinio fakto besąlygiškumas. Religinė patirtis neredukuojama į jokius kitus matmenis. Aiškinti religiją taip, kaip švietėjai - metafiziniu ar praktiniu protu, - reikštų ją suracionalinti arba redukuoti į etiką, prarandant religinės patirties savitumą. Veikale *Apie religiją* (1799) Schleiermacheris vadovavosi aiškiais apologetiniais ketinimais, atitolinusiais jį nuo švietėjų pozicijų ir suartinančiais su romantiniu jausmingumu[10].

[9] Jis yra žymiausias romantizmo epochos protestantų teologas ir religijos filosofas. Buvo pamokslininkas ir teologijos profesorius. Akademinę veiklą plėtojo Würzburge, Halėje (1804) ir, galiausiai, Berlyne (1810). Jo pagrindiniai kūriniai *Apie religiją* (1799; *Sulla religione*, it. par. S. Spera, Queriniana, Brescia, 1989) ir *Tikėjimo doktrina* (1821-22; *La dottrina della fede*, it. par. S. Sorrentino, Paideia, Brescia, 1981-1985). Schleiermacherio religijos filosofijos klausimu galime žr. M. M. Olivetti, *Filosofia della religione*, Cedam, Padova, 1974, p. 94-158; S. Sorrentino, *Schleiermacher e la filosofia della religione*, Paideia, Brescia, 1978; P. Selvadagi, *Il „giovane" Schleiermacher. Individuo e religione*, Citta Nuova, Roma, 1984. Dilthey'aus ir Gadamerio studijų dėka buvo suvokta Schleiermacherio hermeneutikos paskaitų svarba. Šiuo požiūriu fundamentali lieka G. Vattimo, *Schleiermacher filosofo dell' interpretazione*, Mursia, Milano, 1968.

[10] Tai pažymėtina ryšium su jo kūrinio paantrašte: „Kalbos tiems intelektualams, kurie ją niekina". Schleiermacheris nusitaiko į švietėjus, pritardamas jų kritikai krikščionybės, slegiamos dogmų ir tradicijos, ir parodo religiją atitinkant šiuolaikinę dvasią, atvirą laisvės, kūrybiškumo ir pažinimo vertybėms.

Tipiškai romantinis Schleiermacherio mąstysenos aspektas yra dvasios gyvenime begalybės intuicijai suteiktas išskirtinumas, pagrindžiantis religijos autonomiją. Religija iš esmės „yra ne mąstymas ar veikimas, o intuicija ir jausmas"[11]: ji yra begalybės prasmė ir skonis. Tik religinis jausmas suteikia galimybę susiliesti su begalybe, baigtinybei pasiliekant baigtinei ir drauge jaučiantis nugrimzdus į begalinę realybę[12].

„Nujausti universumą - prašyčiau jus apsiprasti su šia samprata, - tai yra visos mano kalbos ašis, tai yra universaliausia ir giliausia religijos formulė."[13]

Religija Schleiermacheriui yra intuityvus būdas aprėpti universumą, begalybę, kiekvieną akimirką atsiskleidžiančią mums savo nenutrūkstamu veikimu per baigtinius daiktus. „Religijos būta, kai senovės žmonės, nepaisydami laiko ir erdvės ribų, kiekvieną ypatingą pasaulyje esančią gyvenimo formą laikydavo visur esančios Būties veikimu ir viešpatavimu: jie buvo perpratę ypatingą universumo dermės veikimo būdą ir vadino šitai intuicija."[14] Intuicija yra apibūdinama kaip betarpiškas, ypatingas, išskirtinis suvokimas: „Dedukcija ir santykis nieko negali"[15]. Jeigu intuicijos pobūdis toks tikslus ir individualus, tai begalybės intuicijos pačios tampa begalinė-

[11] F. Schleiermacher, *Sulla religione*, p. 73.

[12] Schleiermacherio mąstysena yra pamatiškai mistinė ir dialektinė, interpretuoja realybę kaip pirmapradį identiškumą, kurio viduje esama skirtingų individualių formų, sąryšingai susietų su ištakomis, bet sukuriančių skirtingų jėgų dinamiką. Religinėje patirtyje žmogus peržengia tų jėgų dinamiką ir įtampą, užčiuopdamas pirmapradę vienybę su begalybe.

[13] *Ibid.*, p. 76. Tolesniuose kūriniuose Schleiermacheris pirmenybę teikia terminui „jausmas", o ne „intuicija", kad nebūtų painiojama su Schellingo intuicijos termino, kurį pastarasis perėmė iš paties Schleiermacherio, turiniu.

[14] *Ibid.*, p. 77.

[15] *Ibid.*, p. 78. Intuicijoje nesama nieko, ką būtų galima sieti su metafiziniu protu, priskiriančiu universumui esmes bei išgaunančiu argumentus iš to, kas egzistuoja.

mis, kadangi begalybę galima aprėpti iš begalinių regos taškų: „Šitas begalinis *chaosas*, kuriame kiekvienas taškas tikrai atstovauja pasauliui, kaip tik dėl to tikrai yra tiksliausias ir giliausias religijos vaizdinys"[16].

Taigi religijų galimybė yra begalinė, lygiai kaip begalinės yra gãlimos begalybės intuicijos. Iš tokios religijos sampratos kyla tolerancijos perspektyva: „Kiekvienas privalo žinoti, kad jo yra tik visumos dalis, kad apie tuos pačius objektus, kurie sukelia religinius įspūdžius, yra irgi religiškų ir vis dėlto kitokių nei jo vaizdinių"[17].

Tad religija yra tolerantiška; stotume prieš jos begalinę esmę, jei norėtume viską apimti vieninteliu tikėjimu ar vieninteliu jausmu. Kitaip yra metafizikoje su jos manija viską apimti vieninteliu žinojimu ir sisteminti universumą, kuriame privalu kovoti ir persekioti, taip atsiduriant neapykantos ir karų ištakose.

Schleiermacheris nemano, kad religijos yra vienoje plotmėje. Krikščionybė yra aukščiausios galios religija, turinti aiškų dramatiško baigtinybės ir begalybės santykio suvokimą; santykio, kurį žmogus privalo nepaliaujamai gelbėti, nes vis linkstama atitrūkti nuo begalybės ir nebeužčiuopti jos apsireiškimo. Šia krikščionybės perspektyva Schleiermacheris užbaigia savo apologetinę programą, turinčią teigti religijos autonomiškumą apskritai bei krikščionybės pirmumą.

Religinės intuicijos nagrinėjimas lieka Schleiermacherio religijos filosofijos branduolys. Bet ar ši intuicija turi objektyvų turinį? Ar viskas nėra redukuojama į subjektyvų aspektą? Tai klausimai, kurie persekioja, laikantis Schleiermacherio refleksijos nuostatų.

Jo intuicijos analizės pagrinduose esama pastangos nutolti nuo Absoliuto požiūrį priėmusių ir baigtinybę užmiršu-

[16] *Ibid.*, p. 79.
[17] *Ibid.*, p. 80.

sių Schellingo bei Hegelio idealizmo. Schleiermacheris, priešingai, svarsto žmogaus baigtinumą bei subjektyvų žmogiško jutimo būdą. Tad suprantama, kodėl savo kūrinyje „Apie religiją" jis beveik niekada nesigriebia Dievo vardo[18].

Schleiermacherio perspektyvoje Dievas atrodo identifikuojąsis su pačiu žmogumi, trokštančiu begalybės ir intuityviai siekiančiu tą troškimą perprasti. Tai yra antropocentristinė religijos redukcija, kurioje pranyksta baigtinybės tarpiškumo begalybės atžvilgiu problema. Schleiermacheris atsistoja baigtinybės, žmogaus ir jo jausmo pusėn, - žmogaus, atsikreipiančio į Dievą malda, kuriai skirta sudužti savose ausyse.

3. Hegelis: susitaikymo link

G. W. Hegelio (1770-1881) filosofijoje religija buvo nuolatos apmąstoma, kadangi jis radikaliai rimtai ėmėsi to, ką Schleiermacheris vienaip ar kitaip vos palietė. Jam rūpi krikščioniškojo apreiškimo pretenzija būti tiesos šaltiniu, vedančiu į Absoliuto ir baigtinybės sutaikymą[19].

Hegelio diskursas apie religiją, iš pradžių būdamas au-

[18] Išskirtinis interesas krikščioniškajai teologijai ir filosofinių perspektyvų išryškėjimas pastūmėja Schleiermacherį jau antrajame kūrinio leidime (1806) padaryti kai kurias reikšmingas pataisas. Dievo samprata ima vyrauti Universumo ir Begalybės atžvilgiu, o panteistinė vizija užleidžia vietą labiau teistinei ir krikščioniškajai. Teologinę jo krikščionybės dogmos viziją atrasime *Tikėjimo doktrinoje* (1821-1822), svarbiausiame teologiniame kūrinyje, dėl kurio jis laikomas vienu protestantiškų teologijos grindėjų; vis dėlto Hegelis jį negailestingai kritikuos kaip „jausmo teologą". Iš tikrųjų šiame kūrinyje Schleiermacheris akcentuoja jausmo kaip visų religijos formų temą, apibrėžia jausmą kaip absoliutaus priklausomumo jutimą, šitaip religijai tampant totalinio pasyvumo patyrimu, jaučiantis totaliai anuliuotais Dieve.

[19] Apie Hegelį ir religiją galima žr.: K. Löwith, *Hegel e il cristianesimo*, Laterza, Roma-Bari, 1976; H. Küng, *Incarnazione di Dio. Introduzione al pensiero teologico di Hegel, prolegomeni a una futura cristologia*, par. D. Pezzetta, Queriniana, Brescia, 1972; F. Ormea, *La religione del giovane Hegel*, Napoleone, Roma, 1980.

tonomiška refleksija, pamažu ima įeiti į jo sistemą ir tampa momentu, turinčiu savo įveiką filosofijoje. Šį vystymąsi įrėmins tokie kūriniai: *Jaunystės teologiniai užrašai* (1793-1800); *Dvasios fenomenologija* (1807); *Filosofijos mokslų enciklopedijos kompendiumas* (1817); *Religijos filosofijos paskaitos* (1821).

a. Religija už sistemos

Pirmutinis Hegelio interesas, plaukiantis iš jo išsilavinimo, įgyto Tiubingeno seminarijoje, buvo teologinio-religinio pobūdžio. Tai apmąstoma trumpuose raštuose, išėjusiuose *Jaunystės teologinių raštų*[20] pavadinimu. Juose religija tiesiogiai yra susieta su politiniu bei socialiniu gyvenimu. Motyvą tokiai sąsajai buvo suteikęs labai iškilus įvykis - prancūzų Revoliucija. Ji visiems parodė, kad istorija nėra *kontinumas*, ji trūkinėja. Revoliucijos pagimdytas modernus žmogus suvokia, kad ne tik istorija trūkinėja, bet ir moralė bei religija suskyla (atotrūkis tarp įstatymų ir sąmonės, religinių institucijų ir religinės dvasios, ir t.t.). Netrukus Hegelis pamato patį mąstymą persmelkiantį susidvejinimą ir ieško šitos situacijos priežasčių, atlikdamas krikščioniškosios religijos, neabejotinai esančios moderniojo laikmečio matrica, tyrimą.

Savo pirmame veikale *Liaudies religija ir krikščionybė* Hegelis „liaudies religiją" (*Volksreligion*) nusako esant „subjektyviuoju" religijos aspektu. Kaip tokia ji išgyvenama visos liaudies širdimi, gali turėti įtakos įvairiose žmogiško gyvenimo srityse, įskaitant politinį gyvenimą.

[20] Šį pavadinimą pirmas pavartojo H. Nohlis, surinkęs kai kuriuos Hegelio rankraščius, likusius fragmentų pavidalu ir, anksčiau neišleistus, juos paskelbė 1907 m. Tai yra: *Liaudiška religija ir krikščionybė* (1793-1794), *Jėzaus gyvenimo* (1795) fragmentai; *Krikščioniškosios religijos pozityvumas* (1795-1796); *Krikščionybės dvasia ir jos likimas* (1798-1800); *Sistemos fragmentai* (1800). Italų k. žr.: G. W. F. Hegel, *Scritti teologici giovanili*, par. N. Vaccaro, E. Mirri, Guida, Napoli, 1972.

Šitą religijos tipą Hegelis mato istoriškai realizuotą graikų *polyje*. *Polis* yra laisvės vieta, kur žmonės paklūsta savo pačių nustatytiems įstatymams; tai žmogaus ir dieviškumo, žmogaus ir valstybės harmonijos išraiška tobula vienove, kurią Hegelis vadina „dailia vienove", kadangi ją betarpiškai išreiškia menas.

Krikščionybė, atvirkščiai, kritikuojama tiesiogiai šviečiamųjų reikalavimų pagrindu kaip išoriška, objektyvi, bažnytine struktūra bei ortodoksijos autoritariniu principu pagrįsta religija. Veikale *Krikščioniškosios religijos pozityvumas* Hegelis nuolat kritikuoja tą „pozityvų" ir autoritarinį pobūdį krikščionybės, atstovaujančios transcendentiniam Dievui, kuris iš išorės primeta (ir šia prasme kalbama apie tam tikrą „pozityvią" religiją) žmogui savo valią.

Tad iš pradžių Hegelis supriešina dvi religines bei politines koncepcijas: graikiškąją, subjektyvią, kurią jis laiko laisvės, realizuotos Prancūzijos Revoliucija, simboliu, ir krikščioniškąją, objektyvią, kurią sutapatina su Vokietijos dvasine situacija ir kategoriškai laiko blogesne.

Po Berno laikotarpio, sėkmingai dėstytojaudamas Frankfurte, Hegelis pakeičia poziciją. Kūrinyje *Krikščionybės dvasia ir jos likimas*, siekdamas išsaugoti savo palankią nuomonę apie graikų religiją, jis negatyvią nuomonę nuo krikščionybės perkelia judaizmui. Hebrajišką dvasią, pasak Hegelio, yra persmelkęs susiskaldymas. Abraome, hebrajų protėvyje, yra iš anksto duoti jo tautos charakteriai. Skyrius apie Abraomo istoriją atskleidžia tam tikrą lūžį.

Abraomas yra žmogus, kuris „nori nemylėti ir taip būti laisvas"[21]. Jis niekina savo kraštą, pasaulį ir tokią panieką perkelia į savąją Dievo idėją; taip gimsta biblinis Dievas, Šventasis visagalis ir pavyduolis, su kuriuo žmogus gali susisieti

[21] G. W. F. Hegel, *Scritti teologici giovanili*, p. 355.

tik vergiškai paklusdamas. Hebrajiška dvasia amžinos vergijos sąlygomis išgyvena atsiskyrimą nuo Absoliuto.

Šioje vietoje Hegelis parodo naujumą, kurį įneša Jėzus, pasipriešindamas susidvejinimo ir priespaudos dvasiai, parodydamas kitokią Dievo tėvystę. Įsikūnijimu apsireiškia Dievo meilė. Absoliutus skilimas tarp Dievo ir žmogaus vėl tampa susitaikymu bei tėvo ir sūnaus ryšiu. Tad išorišką ir autoritarinį įstatymą, baudžiantį už nuodėmę, pakeičia meilės etika. „Meilė yra vėl save atrandančio gyvenimo jausmas."[22]

Tokioje perspektyvoje nuodėmė jau nėra neklusnumas, ji yra suirimas gyvenimiškos harmonijos, kurios siekiama iš naujo, kadangi meilėje „gyvenimas gali nusikratyti savo sopuliais"[23]. Taigi tokia yra krikščioniška dvasia ir jos „likimas", tai yra tobulumo būvio atpažinimas, tuo pat metu gyvenant su prarastosios harmonijos trauka. Graikų religija krikščionybės atžvilgiu išlieka abstraktaus, šalto vieningumo išraiška, tuo tarpu krikščionybėje nuodėmės ir naujo susitaikymo idėja pasiekiama konkretesnė vienybė, glaudžiau susiejanti baigtinybę ir absoliutybę. Hegelis privalo pripažinti, kad ši vienybė krikščionybėje realizuota istoriškai, tačiau nėra įsisąmoninta. Krikščionybė apvylusi, siekiant vienybės, o iš to kilo išmėginimas trūkinėjimu, kuriuo gyvena šiuolaikinis žmogus. Taigi religijoje yra neįmanoma atrasti baigtinybės ir Absoliuto sutaikymo vietos.

Straipsnyje, pavadintame *Tikėjimas ir žinojimas* (1802), Hegelis jau yra anapus *Teologinių raštų* perspektyvos; kritikuodamas visas „religijos filosofijas" (Kantas, Jacobi, Fichte), jis dar stabteli ties baigtinybės ir begalybės, arba subjekto ir objekto prieštaros, kurių problematiką minėtos koncepcijos ištirpdo vidujame tikėjime arba tiesiog ateizme.

[22] *Ibid.*, p. 396.
[23] *Ibid.*

Šioms tipiškoms modernumo formoms Hegelis priešina spekuliatyvų žinojimą, kuris nepanaikina suskilimo, bet geba atpažinti jį kaip Absoliuto momentą. Šitaip Hegelis atsigręžia nebe į religiją, o į filosofiją kaip mąstymą, kuris, prasidėdamas Absoliutu, dialektiškai apima ir neigimą, ir skilimą, bei siekia baigtinybės ir begalybės sutaikymo, pripažindamas tarp jų esantį prieštaravimą. Į šią dialektinę realybės viziją, glūdinčią hegeliškos sistemos pagrinduose, religija įeis kaip momentas, kuriame esama istoriškai realizuoto, bet spekuliatyviai neįsisąmoninto sutaikymo. Spekuliatyvus suvokimas to, kas įvyksta religijoje, ir apskritai realybėje, priklauso filosofijai[24].

b. Nelaiminga sąmonė

1805-1807 metų laikotarpiu Hegelis, turėdamas bendrus savo sistemos kontūrus, rašo *Dvasios fenomenologiją*[25]. Čia Hegelis ne kartą grįžta prie religijos temos, iš naujo iškeldamas bei modifikuodamas kai kuriuos *Teologinių raštų* motyvus.

Žmogaus ir Dievo atsiskyrimo bei lūžio tarp jų tema yra išskleista viduramžiškai krikščionybei tipiškame „nelaimin-

[24] *Tikėjimo ir žinojimo* pabaigos žodyje Hegelis perteikia Jėzaus mirties evangeliją, spekuliatyviai ją interpretuodamas. Dievas privalėjo mirti, kad galėtų vėl iškilti kaip bendruomenės Dvasia, tad yra būtina pereiti per neigimą, kad būtų pasiekta tiesa. Tokia yra Didžiojo Penktadienio, kurį Hegelis vadina „Didžiuoju Spekuliatyviniu Penktadieniu", filosofinė prasmė. (cfr. G. W. F. Hegel, *Fede e sapere*, kn. I d., *Primi scritti critici*, par. R. Bodei, Mursia, Milano, 1971, p. 253).

[25] Filosofinė Hegelio sistema yra absoliutaus žinojimo mokslas, kurį Hegelis nori įteisinti, nes nėra galimybės pradėti Absoliutu, kadangi jis nėra betarpiškai duotas. Tam Hegelis kuria „Dvasios fenomenologiją", arba kelio, kurį turi nueiti individuali sąmonė, kad pasiektų žinojimą esant Absoliutu, aprašymą. Tai yra kelias, realizuojamas tolesniais etapais, Hegelio vadinamais „vaizdiniais", kurie prisiimami sąmonės, ir tuo pat metu ateina nurodyti Dvasios, t.y. žmonijos ir istorijos vidinis kelias Absoliuto link. Tikrasis subjektas, atliekąs tokį žygį yra tad Absoliutas, kuris dar nežino juo esąs ir šitaip turi įgyti žinojimą.

gos sąmonės" vaizdinyje. Krikščionybė, kitaip nei stoicizmas ar skepticizmas, kurie *Fenomenologijoje* pirmesni už nelaimingą sąmonę, priskyrė suskilimą, kaip struktūrišką tikinčiajai sąmonei. Iš čia jos nelaimingumas, nes Dievas juntamas kaip tolima realybė, esanti svetima pačiai sąmonei, kuri, pasak liuterono Hegelio, privalo pripažinti savo niekybę prieš Dievą, netgi susinaikinti Dievo akivaizdoje. Iš esmės čia kalbama apie paradoksalų santykį, santykį tarp begalybės ir sąmonės, kurį Hegelis mato aktualizuojantis trimis momentais. Pirmuoju momentu, Tėvo epochoje (Senasis Testamentas), Dievas priešinamas atskirybės žmogiškajai sąmonei, kuri tuo pagrindu yra pavergta. Antruoju momentu, Sūnaus epochoje (istorinė krikščionybė), Dievas įsikūnija, prisiima atskirybę, ir, kaip toks, yra sąmonėje „tokiu būdu, kad pastaroji esti nekintamumo vaizdinys, į kurį persikelia visas egzistavimo būdas"[26]. Trečiuoju momentu, Dvasios epochoje (filosofiškai interpretuota krikščionybė), atskira sąmonė atranda save pačią Dieve ir šitaip tampa Dvasia, tai yra žinojimu save pačią esant absoliutu, ir taip ji vėl susitaiko su tuo, ką pirmiau suvokė esant svetima. Ir aišku, kad trečiuoju momentu yra įveikiamas iš suskilimo kildavęs nelaimingumas.

Fenomenologijos VII skyrius visas skirtas religijai. Dabar jau esame kelio pabaigoje: Dvasia, pirmiau nei grįždama į save pačią kaip Absoliutas, vaizduojasi Absoliutą kaip kitą savęs atžvilgiu, kaip transcendentą, ir šitas vaizdavimasis yra religija. Religijoje Dvasia vaizduoja save pačią įvaizdžių pavidalu, ir šitaip atrandame gamtinio pasaulio įvaizdžius, tokius kaip ugnis (persų religija), augalai ir gyvūnai (indų religija), obeliskai ir piramidės (egiptiečių religija). Graikų religija, atvirkščiai, yra „meniška religija". Graikijoje Dvasia yra esmiškai meniška (tuo tarpu Egipte ji yra „meistriška"), o die-

[26] G. W. F. Hegel, *Fenomenologija dello Spirito*, par. E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze, 1970, t. I, p. 17.

viškumas plastiškai pavaizduotas skulptūroje. Graikų religija, kaip meniška religija, iškyla kartu su Olimpo dievų pergale prieš titanus, tai yra tada, kai dieviškumas, vaizduojamas žmogišku pavidalu, persveria dieviškumą, vaizduojamą kaip gamtos jėgos. Todėl dievai privalo turėti kalbą: taip gimsta orakulas, o iš to plaukia dar aiškesnis dievų savęs išreiškimas tragedijoje. Bet iš tikrųjų tragedijoje viešpatauja „nepajudinama likimo vienybė", kuri „praretina dangaus gyventojus"[27]. Tad, pasak Hegelio, tragedijoje esama dievų išvarymo, t.y. politeizmo įveikos.

Galiausiai Hegelis kalba apie apreikštąją religiją, t.y. krikščionybę. Anksčiau jis buvo kalbėjęs apie krikščionybę vartodamas „nelaimingos sąmonės" įvaizdį. Čia jis atnaujina kalbą ir nusako nelaimingą sąmonę esant „sielvartu, save išreiškiančiu žiauriais žodžiais: *Dievas yra miręs*"[28].

Religija *Fenomenologijos* perspektyvoje dar nėra absoliutus žinojimas. Jai trūksta sąvokos, tai yra tokio žinojimo, kuriame Absoliutas daugiau nebėra vaizduojamas kaip kitas, bet žino save patį esant tapatų subjektui. Bet tai yra sistemos atžvilgiu vidinė perspektyva.

c. *Religija sistemoje*

1817 m. skelbdamas *Filosofinių mokslų enciklopedijos kompendiumą* Hegelis suteikia galutinį pavidalą savo sistemai[29]. Jis čia jau žvelgia iš Absoliuto perspektyvos. Religija yra įjung-

[27] *Ibid.*, t. II, p. 247.

[28] *Ibid.*, p. 255. *Tikėjime ir žinojime* spekuliatyvia Dievo mirtimi buvo laikomas Didysis Penktadienis. Čia tai pamatyta platesne prasme: pats įsikūnijimas jau yra Dievo mirtis.

[29] Šiame kūrinyje mes vėl atrandame *Dvasios fenomenologiją*; bet šį kartą daugiau ne kaip momentą, įvedantį į sistemą, bet kaip pačios sistemos vidaus momentą. Šitaip pasikeičia regos taškas: juo yra nebe baigtinis subjektas savo kelyje Absoliuto link, o pats Absoliutas.

ta į sistemą ir svarstoma jos turinio požiūriu. Religijos turinys yra Dievas, kuris tačiau visada mąstomas reprezentavimo būdu (kaip jau duotas, objektyvus turinys). Bet reprezentuojančiame žinojime skilimas jokiu būdu nėra įveiktas; išlieka priešstatos pasaulis-Dievas, kūrinys-kūrėjas. Skilimo nukeltis turima tik sąvokoje[30]. Sąvoka nesitenkina vienybe kaip kažkuo duotu, bet perveria ją spekuliatyvia jėga, pelnydama skilimus ir išlaikydama juos vienybėje. Pasak Hegelio, „filosofija savo objektą turi drauge su religija, kadangi abiejų objektas yra tiesa giliausiąja žodžio prasme - mat Dievas, vienas Dievas yra tiesa"[31]. Religija ir filosofija apmąsto tą patį turinį iš skirtingos perspektyvos. Religija reprezentuoja Dievą, o filosofija persmelkia religinį reprezentavimą dialektika ir užčiuopia sąvoką, tai yra per skirtumus susidarančią Absoliuto vienybę.

d. Sutaikymas kaip religijos filosofijos užduotis

Iki šiol nueitu keliu buvo siekiama parodyti, kaip Hegelio filosofijoje religija pereina pro sąvokos tinklą, kad atsiskleistų kaip veikli Absoliuto istorijos dalis. Suskaldyta religinių pasaulių realybė iš tikrųjų yra Absoliuto savęs atpažinimas istorijoje. Visa tai Hegelis ryškiai parodo *Religijos filosofijos paskaitose*[32].

Hegelis savitai interpretuoja krikščionybę, kurią svarsto jos pretenzijos į tiesą požiūriu. Hegeliui krikščionybės dogmos išreiškia absoliuto tiesą.

[30] Čia nukeltis (*Aufhebung*) turi visą Hegelio šiai sąvokai teikiamos prasmės pilnumą: „Nukeltis atstovauja savo tikrai dvejopai prasmei, kurią jau matėme neigime: tai yra neigimas lygiai kaip ir išsaugojimas" (*Fenomenologia*, t. I, p. 94).

[31] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, par. B. Croce, Laterza, Bari, 1970, t. I, p. 1.

[32] G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della religione*, t. 3, par. E. Oberti, G. Borruso, Laterza, Bari, 1983. Po Hegelio mirties jo mokiniai rūpinosi

Trejybės dogma nusakoma paties Dievo, kaip absoliutaus aktyvumo, vidinė dinamika, t.y. perėjimas nuo gryno subjekto (Tėvas) į jo suobjektinimą (Sūnus) iki abiejų susijungimo visuotinybėje (Šventoji Dvasia). Iš esmės visi trys yra Dvasia, ir tai nurodo Dievą esant ne abstrakčią realybę, bet gyvą subjektą, tikrą meilės intrigą su pačiu savimi.

Į šią trejybišką schemą yra įjungta įsikūnijimo dogma, ji pamatiška hegeliškam krikščionybės supratimui. Įsikūnijimas yra ypatingas įvykis, kuriuo Dievas pasirodo Jėzuje prisiimdamas žmogaus pavidalą. Tad Dievas gali prisiimti baigtinumą. Hegelio požiūriu, įsikūnijimas realizuojasi, nes žmogus baigtinume yra gavęs Dievo sąmonę.

Tai subtiliausias ir sunkiausias krikščionybės momentas, kadangi baigtinumo ir begalybės sutaikymo požiūriu Kristaus įvykio vienatinumas tampa lemiamas visiems žmonėms ir istorijai.

Žinoma, Hegelis racionalizuoja krikščioniškosios teologijos turinius. Krikščionybės tiesą iš esmės išgelbsti filosofija: taigi išgelbsti sąvoka! Tikėjimo požiūriu tai yra pati tikriausia redukcija. Vis dėlto pamatinis Hegelio filosofijos ketinimas nėra užmirštas: filosofijos ir religijos sutaikymas, išlaikant krikščioniškosios religijos iškeltą pretenzijos į tiesą pagrindą. Hegeliui tai yra religijos filosofijos užduotis, nukreipta prieš tokį mąstymą, kuris mato tik intelekto ribas, ir prieš tokią teologiją, kuri pasilieka jausmų lygmenyje ir atsisako minties triūso.

visų jo raštų išleidimu ir savo turimų užrašų pagrindu įtraukė į jį Hegelio Berlyne skaitytą paskaitų kursą. Religijos filosofijos paskaitos išvydo dienos šviesą 1821 m. ir buvo daug kartų perleistos.

IV
FILOSOFIJA IR RELIGIJA: SKIRTUMAS

Šis pavadinimas duotas „negatyviam" filosofijos ir religijos santykio modeliui. *Skirtumu* bylojama, jog filosofijos ir religijos plėtojimosi perspektyvos yra nevienodos; santykio *nesama*. Šis „ne" nusako esant plyšį, nutraukdamas sugretinimą.

Tai yra situacija, kurią apibūdino neįrodomoji hegeliškoji dialektika, norėjusi nesupriešindama atskirti religiją ir filosofiją, numatydama jų sutaikymą. Bet religija neįsitraukia į dialektikos žaismą, nes negatyvumo ar prieštaros akivaizdoje ji, užuot bandžiusi rasti sprendimą, lieka atvirybė: ji padeda prieštaravimą išlaikyti atvirą ir jį mąstyti. Mąstymas, kuris griebiasi paradokso, susiduria su tokia nerimastinga užduotimi.

1. Kierkegaardas ir „auklėjamoji" filosofija

Visa Kierkegaardo (1813-1855) kūryba turi tikslą atremti Hegelio teiginį apie filosofiją, kad pastaroji privalanti saugotis buvimo „auklėjamąja" (*Dvasios fenomenologijos pratarmė*). Tai, ką Kierkegaardas padaro savo siekiu, yra krikščioniškojo tikėjimo hermeneutikos pagrinduose[1]. Jis pateikia tam tikrą

[1] Sørenas Kierkegaardas, danų filosofas, yra vienas iš tų mąstytojų, kurių gyvenimas ir mąstysena pamatiškai susieti. Literatūrinis kovingumas ir tikėjimo patirtis gali būti sujungti „auklėjimo" terminu, kuriam

religijos ir jos santykio su filosofija sampratą, radikaliai priešingą Hegelio sampratai. Jeigu Hegeliui religija yra „reprezentavimas", t.y. neadekvačiai išreikštas tiesos turinys, kuris adekvačią formą gali įgyti tik filosofijoje, tai Kierkegaardui religija esmiškai yra tikėjimas.

a. Egzistencija, apmąstoma kaip vienatiška

Būtų labai supaprastinta filosofiją ir tikėjimą Kierkegaardo mąstyme taip supriešinti, kad galėtume jį priskirti iracionalistams. Kierkegaardas, plėtodamas savo kūrybą, atstovauja rafinuotai dialektikai, ištisai paženklintai skirtumo tarp filosofijos ir religijos, tarp mąstymo ir egzistencijos išlaikymu. Pirmuosiuose kūriniuose, tokiuose kaip *Arba-arba* (1843) ir *Baimė ir drebėjimas* (1843), jis tyrinėja egzistenciją jos galimybių atžvilgiu: kaip estetinę (Don Žuanas), etinę (sutuoktinis), religinę (Abraomas) egzistenciją. Šitos galimybės nėra alternatyvios, mat jei žmogus nori realizuotis kaip subjektas, tėra vienintelė galimybė: religinė egzistencija, kurios figūra išlieka Abraomas, žmogus, stovintis vien prieš Dievą. Problema, kurią kelia Kierkegaardas, yra tokia: kaip pateisinti religinę egzistenciją jos subjektyvumo būtinybėje? Visa tai privalo būti apmąstoma, ir štai tada tokių paskutinių Kierkegaardo kūrinių kaip *Filosofijos trupiniai* bei *Baigiamasis nemokslinis prierašas*

Kierkegaardo filosofijoje negali būti priskirta pamaldumo skatinimo ar moralizavimo prasmė, bet kuris suprantamas kaip radikalaus troškimo sekti Kristumi nurodymas; tai - radikalumas, kuris jį atveda iki polemikos su Liuteronų Bažnyčia ir galutinio atskilimo nuo jos. Interpretuojant Kierkegaardo mąstymą svarbu neišleisti iš akių tos subtilios polemikos gijos, kuri nusidriekia per visus jo kūrinius. Religijos tema Kierkegaardo filosofijoje žr.: R. Cantoni, *La coscienza inquieta. Sören Kierkegaard*, Mondadori, Milano, 1949; S. Spera, *Il giovane Kierkegaard*, Cedam, Padova, 1977; V. Melchiorre, *Saggi su Kierkegaard*, Marietti, Genova, 1987; S. Spera, *Introduzione a Kierkegaard*, Laterza, Bari-Roma, 1986 (su bibliografija).

siekimas mąstyti egzistenciją tampa rimta akistata su filosofija.

„Egzistencija" jau savaime yra tokia filosofinė kategorija, kurią Kierkegaardas priešina „esmei". Esmė yra turinys, kuriuo remiasi visa Hegelio filosofija, t.y. sąvoka universalaus abstraktumo ir būtinumo atžvilgiu, o egzistencija yra savita konkreti realybė individo, privalančio suvokti save kaip subjektą. „Jis neabstrahuojamas iš egzistavimo ir jo prieštarų, bet yra jose ir vis dėlto privalo mąstyti. Mąstydamas jis visada privalo mąstyti, tuo pat metu būdamas egzistuojantis."[2]

„Auklėjamojoje" filosofijoje negali būti mąstoma niekas kita, kaip mane išgelbstinti tiesa, ir negali būti atrandama niekas kita, kaip tik idėja, dėl kurios privalau gyventi ir mirti. Išganymas tad tampa subjekto problema; subjekto, kuris juo labiau ima susidurti su transcendentiniu išganymu, juo labiau tampa „vienatiškas", ypatingas, toks, kuris, būdamas sukurtas nepakartojamu Dievo aktu, aptinka išganymą esant tiek pat vienatinį santykį[3].

b. Tikėjimo paradoksas

Vienatišką egzistenciją apibūdina „galimybė" (kitaip negu Hegelio filosofijos „būtinumas"). Egzistencijoje viskas priklauso nuo atskirybės laisvo pasirinkimo. Gryna galimybė glūdi ir atskirybės Dievo akivaizdoje pozicijoje, tai yra tikėjime. Dėl to tikėjimas pakliūva į esmišką paradoksą: kad Dievas egzistavo žmogišku pavidalu, kad Jėzus Kristus yra Dievas

[2] S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica*, par. C. Fabro, Zanichelli, Bologna, 1962, p. 159.

[3] Aplink šitą „vienatinio" kategoriją sukasi nuolatinė antihėgeliškoji polemika. Vienatinis, atskirasis savo *egzistavimu* („buvimo - už" reikšme) faktiškai yra tasai, kuris „buvoja už" bet kokio sąvokinio apibrėžimo. Taigi neįmanoma atskirąjį užgriebti hegeliškosios dialektikos tinklu. Šios vienatiškos egzistencijos dėka dvidešimtasis šimtmetis perskaitys Kierkegaardą kaip egzistencializmo pirmtaką.

laike. Šiame istoriniame fakte glūdi antistorinis ir transcendentinis elementas, kuriuo galima pagrįsti išganymą. Tik tikėjimas pajėgus užčiuopti šį faktą ir išganymo perspektyvoje laikyti jį paradoksu. Susitikimas su tokiu Dievu įmanomas ne kitaip, kaip tik tikėjimo šuoliu, kurį lydi protas, nesiimantis paaiškinti paradokso, bet pripažįstantis, jog paradokso esama. Protas tad turi negatyvią užduotį - sustoti paradokso akivaizdoje. Tik taip įmanoma išgelbėti krikščioniškąją tiesą. Netgi jei kartais protas, paradoksą suvokdamas, atrodytų jį atkovojantis, Kierkegaardas prieina išvadą, kad „didžiausias mąstymo paradoksas tokiu atveju yra šis: norėti sugriebti kažką, ko jis negali mąstyti"[4].

Kierkegaardo kelias veda proto neigimo linkme, užleisdamas vietą krikščioniškai tiesai. Taip manant, ši tiesa istorinio ir spekuliatyvaus supratimo požiūriu tampa nesuvokiama. Bet tai Kierkegaardui nesvarbu, kadangi istorinis ir spekuliatyvusis supratimas siekia eliminuoti paradoksą ir redukuoti krikščionybę į kultūrą, nežengdamas nė žingsnio į priekį tikėjimo keliu. Tikėjimas yra ne kultūra, ne pažinimas, o laisvės ir valios aktas. Taigi suprantamas Kierkegaardo vėlyvųbsiuose kūriniuose atliktas etinės pozicijos pervertinimas. Jaunystės kūriniuose etika ir religija būdavo supriešinamos, o paskutiniuose kūriniuose Kierkegaardas ima laikyti etiką būtinu religijos momentu. Atskirybė, nukreipta išganymo link, faktiškai yra etinis subjektas, kuris apsisprendimu tikėjimui esmiškai yra laisvė ir valia; toks jis tampa asmeniškai apsispręsdamas tokiam tikėjimui, kuriame atskirybė savo „begaliniame kokybiniame skirtingume" gali užčiuopti tiesą. Kitos galimybės jai atkirstos.

Kierkegaardiškasis protas, kitaip negu hegeliškasis protas su jo visuotinančiomis tendencijomis, žengia tokį žingsnį:

[4] S. Kierkegaard, *Briciole filosofiche*, par. S. Spera, Queriniana, Brescia, 1987, p. 92.

apie krikščionybės tiesą iš esmės nieko negalima pasakyti, galima tik gyventi atskira egzistencija, apsisprendžiančia tik sau pačiai, radikalioje tikėjimo šuolio vienatvėje. Kierkegaardo žmogus savąja egzistencija įkūnijo šitą „negatyvią dialektiką", t.y. tą proto ir tikėjimo lūžį, siekdamas išgelbėti skirtingumą tarp krikščionybės tiesos ir individo. Jo „auklėjamoji" filosofija iš tikrųjų yra filosofija gyvenimui, anapus bet kokios racionalios pagavos susitinkančiam ir išsiskiriančiam su Dievu. Kierkegaardo atsiskyrėliška didybė glūdi būtent „buvime nuolatiniu kliuviniu, su kuriuo privalo skaitytis bet kuris mėginimas kelti dieviškumo problemą ir nenorintis redukuotis į intelektualizmą"[5].

2. Barthas: skirtumo teologinė perspektyva

Tragiška Pirmojo pasaulinio karo patirtis ženklina XIX a. kultūros bei idealistinių ir pozityvistinių jos sistemų krizę, kurios begalinės pažangos tonu teoriškai nusakė racionalią tikrovės viziją.

Šios filosofinės kultūros vaisius religinio mąstymo plotmėje, ypač protestantizme, buvo *liberalioji teologija*, kuriai būdingas giluminis kliovimasis galimybėmis sutaikyti tikėjimą ir kultūrą[6]. Tokiame kontekste religijos filosofija turėjo didžiulį rezonansą, ypač neokantiškos pakraipos Marburgo mokykloje.

Karo dramai pasibaigus, buvo justi naujos refleksijos,

[5] Aa. Vv., *In lotta con l'angelo*, SEI, Torino, 1989, p. 128.

[6] Liberalioji teologija nebuvo vieninga kryptis, po ja glaudėsi viena kitai artimos orientacijos. Tarp išskirtinių jos atstovų buvo Adolfas von Harnackas (1851-1930), Berlyno laikotarpio paskaitose *Krikščionybės esmė* (1899-1900) apibrėžęs liberaliosios teologijos metodą. Vienu iš šią kryptį siejančių taškų buvo Schleiermacherio hermeneutika, šioje perspektyvoje krikščionybė suvesta akistaton su kultūra visose jos srityse, naudojant filologijos, filosofijos ir mokslo metodus.

gal nebe tokios optimistinės, palyginti su idealistine, bet labiau atitinkančios žmogišką tikrovę, poreikis. Filosofijoje esama tikro *Kierkegaardo renesanso*: danų mąstytojas kartu su Dostojevskiu ir Nietzsche randa platų atgarsį tarp dvidešimto amžiaus mąstytojų.

Į teologinę refleksiją Kierkegaardo teiginius įtrauks Karlo Bartho (1886-1968) dialektinė teologija[7].

a. Revoliucija teologijoje

Barthas įvykdė radikalų posūkį teologijoje. Jis pasipriešino visai XIX a. protestantų teologijai, atsakingai, anot jo, už tai, kad teologija redukuota į žmogiškąją kalbą, kad ji pripildyta profaniškojo mokslo, istorijos, filosofijos bei psichologijos. Tokio tipo teologija nereikalinga: ji silpsta ramiame konvencionalizme ir Bažnyčiai padeda suburžuazėti.

1918-1922 m. Barthui atneša radikalių pokyčių teologiniuose apmąstymuose, kurių rezultatas subrandinamas jo garsiajame kūrinyje *Laiškas Romiečiams*[8]. Didžiulei daliai tuometinių teologų, pritapusių prie liberaliosios teologijos, buvo net sunku suprasti, ką Barthas manė.

[7] Barthas, laikomas reikšmingiausiu šio amžiaus protestantų teologu, visada derino akademinio lygmens (Göttingenas, Marburgas, Bazelis) teologinius apmąstymus su pastoriaus veikla. Būtent patyrimas dirbant Safenwilio parapijoje nuo 1911 m. iki 1921 m. jį atves į savo teologinės perspektyvos sukūrimą. Norėdami atkreipti dėmesį į Bartho mąstymo pirmąją fazę, nurodome šią bibliografiją: L. Pareyson, *Studi sull' esistenzializmo*, Sansoni Firenze, 1943, p. 95-183; Aa. Vv., *Gli inizi della teologia dialettica*, par. M. C. Laurenzi, Queriniana, Brescia, 1976; I. Mancini, *Novecento teologico*, Vallecchi, Firenze, 1977; T. Manferdini, *Il problema della religione. Barth e Schleiermacher*, Patron, Bologna, 1984.

[8] K. Barth, *Epistola ai Romani*, par. G. Miegge, Feltrinelli, Milano, 1989. Apie šį kūrinį, *Pauliaus laiško* teologinį komentarą, reikia prisiminti tai, jog pirmasis jo leidimas pasirodė 1919 m., o antrasis 1922 m. buvo tiek pakeistas, jog pats Barthas pratarmėje antrajam leidimui tvirtina, jog iš pirmojo leidimo nė vieno akmens nelikę neišjudinto.

Jis ėmė atmetinėti bet kuriuos mėginimus tikėjimą į Dievą grįsti religija, religine patirtimi, šitaip kovodamas prieš kiekvieną konfesionalizmo ar apologetikos formą, siekiančią prilyginti Dievo žodį kokiai nors interpretacijai, kuri, kad ir kiek tiksli ir autoritetinga būtų, visada šiaip ar taip likdavusi žmogaus žodžiu.

Tai, kas tikrai rūpėjo Barthui, buvo kategoriškas pasirinkimas tarp Dievo žodžio ir žmogaus žodžio, tarp Evangelijos ir religijos, tarp Dievo valios ir žmogaus troškimų.

Todėl jis skverbiasi į religijos šerdį ir klausia savęs: ar gali žmogus savo iniciatyva ieškoti Dievo? Ar kai žmogus mėgina tai daryti, jis tikrai atsikreipia į tikrą Dievą? Galbūt bet kuris žmogaus klausimas apie Dievą ir bet kuri jo kalba Dievo klausimu tėra per didelis jo pasitikėjimas savimi? Ten, kur žmonės, ieškodami Dievo problemos sprendimo, amžių būvyje nutiesė daug kelių, Barthas regi tik vieną kelią: tai kelias, kurį žmogus privalo nueiti, visiškai savęs atsisakydamas, pripažindamas, jog tikėjimas į Dievą jam ateina iš Dievo apreiškimo, visiškai paklūstant Dievo žodžiui.

Bartho pozicija Dievo problemos atžvilgiu buvo iš tikrųjų kažkas nauja, kadangi, šitaip iškelta, ji šalino bet kurią kitą poziciją, ypač tokios teologijos, kuri mėgino eiti į Dievą racionaliu keliu. Vienas iš svarbesniųjų Bartho išprovokuotų teologinės revoliucijos aspektų buvo visiškas teologijos išvadavimas iš filosofijos grandinių[9]. Kam tarnauja tikėjimas į Dievą, pagrįstas racionaliais įsitikinimais? Mokslo ir moderniojo mąstymo raida praktiškai sugriovė visus tuos įsitikinimus. Kaip atpažinti, ar tikėjimas į Dievą yra autentiškas, ar

[9] Dvejopos *Laiško* redakcijos motyvas glūdi būtent čia. Pirmajame leidime Barthas dar nemėgino išlaisvinti savo teologinę kalbą nuo filosofinio stiliaus. Kaip ir Liuterio laikais, Barthas filosofinę kalbą apibūdina kaip „babiloniškąją vergiją“, iš kurios turi būti išlaisvinti tikėjimas į Dievą bei teologija. Tam buvo būtinas naujas, visiškai perdirbtas, *Laiško* leidimas.

tėra greičiau iliuzija? Taigi, kad tikėjimas į vienintelį ir gyvąjį Dievą būtų pagrįstas, iškyla būtinybė rasti pradinį tašką.

b. Pradinis taškas: apreiškimas

Pradinio taško klausimas yra vienas iš lemtingųjų filosofijos klausimų. Pradinis taškas jokiu būdu nėra kažkas objektyvu, jis pasirenkamas tokios perspektyvos pagrindu, kuri, remiantis tuo pačiu pradiniu tašku, privalės būti išplėtota. Taigi tai, kas laikoma absoliučiu, besąlygišku pradiniu tašku, galiausiai tėra ne kas kita, kaip šuolis į tam tikrą apibrėžtą mąstymo ir tikėjimo srovę. Kurio nors pradinio taško pasirinkimas bet kuriame moksle reiškia tam tikro požiūrio taško rinkimąsi *a priori*.

Barthas šią perspektyvą visiškai apverčia savo kūrinyje apie Anzelmą *Fides quaerens intellectum* (1931). Teologijoje, tvirtina Barthas, yra absoliutus pradinis taškas, ir tai esąs Dievas: Dievo apreiškimas yra tikėjimo pagrindas, o Dievas yra tikėjimo pradžia ir šaltinis. Laikytis tokio požiūrio reiškia nebeturėti galimybės kalbėti apie tikėjimo pasirinkimą iš žmogaus pusės. Galima kalbėti tik apie išankstinį dieviškąjį pasirinkimą. Tikėjimo pradinis taškas glūdi Dievo išankstiniame pasirinkime. Taigi bet kuri kita tikėjimo forma, grindžiama žmogiškąja prerogatyva, tėra iliuzija.

Iš šios perspektyvos įgauna impulsą *analogia fidei*, kurią Barthas priešina *analogia entis*. *Analogia entis* norėtų įtvirtinti neginčijamą santykį tarp skirtingais laikomų Dievo ir pasaulio, o bartiškoji *analogia fidei* nori išlaikyti begalinį nuotolį tarp jų, teigiant, jog žmogus gali kažką apie Dievą išreikšti tik todėl, kad Dievas pirmiausia apsireiškęs per savo žodį. Pati teologija arba suvokia esanti žmogiškoji kalba apie Dievą, arba išsisemia, tapdama iškreipta, užsiimanti tik savo pačios sugalvotais stabais. Teologui tai reiškia bet kurios protu paremtos

natūraliosios teologijos totalinį atmetimą.

Tęsdamas kalbą, Barthas susitelkia ties apreiškimo vidumi: jokio apreiškimo nėra, kai žmogus pastarąjį tokiu laiko vien savo nuovokos pagrindu; vienintelis tikras apreiškimas tas, kuris išeina iš Dievo ir kuris galės būti žmogaus atpažintas ir išgirstas paklūstant tikėjimui, Rašto žodį pripažįstančiam Dievo žodžiu.

Barthas paženklino XX a. teologiją. Jo frontalinė ataka, nukreipta į religijos filosofiją, siekusią kalbą apie Dievą pradėti nuo žmogaus, turėjo rimtų padarinių, - tokių, kad religijos filosofija kaip disciplina net buvo išbraukta iš universitetų protestantiškosios teologijos programos.

Neabejotina, kad Bartho teologinė refleksija puikiai išryškino religijos ir apreiškimo skirtumą.

Religija plačiąja prasme, suprasta kaip žmogaus mėginimas kalbėti apie Dievą pradedant savimi, yra nepatikima, ji yra „afera", žmogaus be Dievo „afera". Krikščioniškasis apreiškimas yra kitoje plotmėje, kadangi jame centrinė vieta atiduota grindžiančiajam įvykiui: tai Dievo žodis įsiveržiantis į istoriją ir pačiu savimi pasmerkiantis bet kurią religiją.

V
FILOSOFIJA IR RELIGIJA: FENOMENOLOGINIS POSŪKIS

1900-1901 m. išeina Husserlio *Loginiai tyrinėjimai*. Šitas kūrinys rodo atsiradus fenomenologiją - tikrai savitą mąstymo kryptį, kuriai skirta išjudinti amžiaus pradžios filosofinę panoramą bei įtakoti įvairiausias mąstymo sritis. Fenomenologija yra ryžtingas filosofinio metodo posūkis. Ji pasirodo kaip fenomenų, turinčių išreikšti sąmonės realybės prigimtį, aprašomasis metodas[1].

Fenomenologinis metodas, pritaikytas tyrinėti religiniam fenomenui, analizuodamas religinius duomenis, juos aprašo

[1] Husserlis traktuoja fenomeną ne kantiškąja „išorinio atvaizdo", priešingo „daiktui savyje" (*noumenui*), prasme. Fenomenas, atvirkščiai, yra „daiktas", tapatus savo pasireiškimui. Taigi fenomenologija siekia aprašyti fenomeną jo savi-duotybėje ir tokiu būdu iš jo sugebėti užčiuopti esmes (*eidos*). Toks veikimo būdas implikuoja „eidetinę redukciją": privalu suspenduoti bet kurį dėsnį ar teoriją, idant padarytum įmanomą fenomeno kaip absoliučiai pirmapradiškos duotybės atsiskleidimą. Apie fenomenologinį metodą galima žr.: P. Thevenaz (par.) *La fenomenologia da Husserl a Merllau-Ponty*, Citta' Nuova, Roma, 1976.

[2] Religijos istorinių mokslų srityje XIX a. pabaigoje vyravo priešingi istorinio vystymosi bei lyginamasis istorinis metodai, abu pozityvistinio pobūdžio. Pirmasis aiškino religinius reiškinius, grąžindamas jiems paprastų, tačiau laipsniškai išsivysčiusių psichologinio, socialinio ar istorinio pobūdžio formų prigimtį. Antrasis apsiribojo įvairių religinių reiškinių kaupimu bei klasifikavimu. Fenomenologinis metodas išsivaduoja nuo tokio paviršutiniško bei reduktyvaus požiūrio, kad galėtų išskirti religinio fakto prigimtį bei esmę. Šiuo aspektu žr.: G. Filoramo, C. Prandi, *La scienze della religione*, Morcelliana, Brescia, 1987.

kaip pirmapradiškai neredukuojamus[2]. Religijos filosofija šį metodą padarė sudėtine dalimi nuostatos, nukreipiančios į objektyvų religinio fenomeno tyrinėjimą. Pirmieji jį panaudojo Rudolfas Otto istorinėje-fenomenologinėje bei Maxas Scheleris labiau filosofinėje srityje.

1. Rudolfas Otto: Šventybė

Praeito šimtmečio antros pusės racionalizmo ir pozityvizmo mėginimai religinį fenomeną kildinti iš istorinių, psichologinių ar sociologinių priežasčių ryškiausio pasipriešinimo sulaukė Rudolfo Otto (1869-1937) darbuose[3]. Jo kūrinys *Das Heilige* paženklintas atotrūkiu nuo praeities. Prieštaraujant bet kokiam redukcionizmui, jame tvirtinama į ateitį orientuota nuostata, pasak kurios „religija prasideda pačia savimi"[4], o tai reikštų, kad religija aiškinama išimtinai pačia religija.

a. „Numinosum"

Kad suvoktume šio kūrinio reikšmę, turime atkreipti dėmesį į paantraštę: „Iracionalumas dieviškumo idėjoje ir jo ryšys su racionalumu". Skirtingai nuo racionalistinių interpretacijų, redukuojančių religijos fenomeną, Otto iškelia aikštėn religijos filosofijos objekto iracionalųjį elementą, kuris, kaip visa perviršijantis, negali būti užčiuoptas protu. Šiam

[3] Vokiečių teologas ir filosofas R. Otto savo gerai žinomu kūriniu *Das Heilige* („Šventybė") (1917) atvėrė naują religinio fenomeno apmąstymo etapą. Italijoje, išverstas E. Buonaiuti, jis pasirodė 1926 m., tačiau dėl antimodernistinės polemikos nesulaukė reikiamo dėmesio. Žr. it. vertimą *Il Sacro*, par. E. Buonaiuti, Feltrinelli, Milano, 1987; *Mistica orientale e mistica occidentale*, par. di M. Vannini, Marietti, Casale Monferrato, 1985. Otto mąstymas Italijoje buvo nagrinėtas A. N. Terrin, *Scienza delle religioni a teologia nel pensiero di R. Otto*, Morcelliana, Brescia, 1978 (su plačia bibliografija).

[4] R. Otto, *Il Sacro*, p. 130.

iracionaliajam religijos elementui įvardyti Otto sukuria *numinosum* terminą: „tokia kategorija yra absoliučiai *sui generis* ir tiesiogiai neapibrėžiama, kadangi ji pateikiama ne kaip koks nors pamatiškas duomuo, bet turi paskirtį tik būti duodančia ženklą“[5].

Numinosum yra kažkas absoliučiai ypatinga, kažkas, kas byloja, kad religinė patirtis gali tik duoti ženklą, bet jokiu būdu ne komunikuoti.

Aprašydamas numinoziškumo potyrius Otto pasiremia Schleiermacherio „absoliučios priklausomybės jausmu“, tačiau laiko tai esant dar pernelyg neapibrėžta. Numinoziškumo potyriuose esama „kūriniškumo jutimo, pasijutimo kūriniu, kai nugrimztama į savo niekybę“[6].

Tai reiškia, kad priklausomybės jausmo prielaida yra buvojimas neprieinamos realybės akivaizdoje. Taigi Šventybė išnyra kaip begalinis kokybinis skirtingumas žmogaus atžvilgiu, kaip visiškai kita tikrovė negu sąmonės realybė, - visiškai neįrodoma, kadangi pirmapradiška. Daugiausia, ką gali religinė sąmonė - tai aprašyti kai kuriuos *numinosum* pasirodymo momentus.

b. Tarp „tremendum“ ir „fascinans“

Numinosum suteikia ne tik kūriniškumo pojūtį, bet ir *tremendum,* tai tokia realybė, kurios akivaizdoje žmogus apimamas begalinio siaubo. *Tremendum* pasirodo kaip galia, viešpatavimas, *tremenda maiestas. Tremendum* ir *maiestas* apima trečią momentą - *energiškumą,* pasirodantį simboliškai religinėmis vitališkumo, kančios, polėkio ir susijaudinimo išraiškomis.

[5] *Ibid.*, p. 19. Numinoziškumas yra pirmapradiška kategorija, liudijanti nekonceptualizuotą žmogišką patirtį.

[6] *Ibid.*, p. 21. Numinoziškumo patyrimas yra būtent niekio patirtis, tai akivaizdžiai yra išryškinę mistikai.

Numinoziškumas apima ne vien šį *tremendum* aspektą: „Šalia trikdančiojo elemento iškyla tas, kuris pakeri, keistai patraukia, dažnai intensyvėdamas iki apsvaiginimo ar sąmonės aptemdymo (...), šį momentą norime pavadinti šventybės *momentum fascinans*"[7].

Tai toks ypatingas atžvilgis, kai santykyje su dieviškumu sąmonė patiria ekstazę. Antinomija, kurią Otto pateikia kaip numinoziškumo elementų akistatą, susidaro iš Šventybės perviršio ir ambivalentiškumo.

c. *Šventybė kaip* a priori

Numinoziškumas didesnėje teksto dalyje analizuojamas, nagrinėjant religinės patirties fenomenologiją, parodant *numinosum* tiesiogines (pozos, gestai, balsas, mimika) ir netiesiogines (sakrališka kalba, sakralinės formulės, simbolika) išraiškas. Tuo tikslu kreipiamasi į meno kūrinius, iš kurių išraiškingiausiais Otto laiko Vakarų gotiką ir rytietišką kinų architektūrą.

Be abejonės, originaliausias Otto veikalo aspektas yra Šventybės kaip *a priori* kategorijos pripažinimas: „Šventybė tad tikrąja žodžio prasme mums yra sudėtinė kategorija. Ją sudarantys elementai yra racionaliosios ir iracionaliosios sudėtinės dalys. Bet abu momentai sudaro - kas tvirtinama, prieštaraujant bet kokiam sensualizmui ar evoliucionizmui - grynai *a priori* kategoriją"[8]. Otto teigia, kad Šventybė yra žmogiška galimybė, būtent *a priori*, būdama tokia, ji yra pirmapradis dvasios palinkimas. Jis iškyla kaip slaptas gilesnio dvasios įsišaknijimo troškimas, kaip numinoziškumo išryškintas patirtinis kelias.

[7] *Ibid.*, p. 43.

[8] Teiginys, kad intuicija turi pažintinę vertę, kyla dėl neokantininkų įtakos R. Otto. Aprioriškumas esąs intuicija, pažinimo forma, nepriklausanti nuo patyrimo ir vaidinanti žmogaus pažintinės struktūros vaidmenį.

Norėdamas pailiustruoti šį išankstinį palinkimą į *numinosum*, Otto pasiremia Augustino žodžiais (*Confess.*, X, 20) apie palaimingą gyvenimą. „Iš kur kiekvienas turi žinojimą apie tai, kad visi taip godžiai einame palaimingo gyvenimo link? Kur gi jį esame matę, jeigu jis mus taip įkvepia? Mes jį turime, nežinau kaip."[9]

Otto akivaizdžiai parodė, kad tai, kas tipiška religinei patirčiai, nėra racionalu; bet tai dar nepateisina kaltinimų iracionalizmu, kylančių iš įvairių sričių, tarp kurių yra ir katalikiškoji scholastika[10]. Otto iracionalūs elementai religinėje patirtyje persipina su racionaliaisiais elementais, o krikščionybės pranašumas kitų religijų atžvilgiu pasireiškia būtent kaip sugebėjimas integruoti abu elementus: „Tai, kad abu momentai egzistuoja glaudžiai sujungti į tobulą, sveiką ir puikią harmoniją, yra, be kita ko, kriterijus, įteisinantis religijos pranašumą: tipiškai religinis kriterijus. Tokio kriterijaus pagrindu krikščionybė atsiskleidžia ir kaip aukščiausia iš visų žemės religijų"[11].

2. Maxas Scheleris: amžinumas žmoguje

Otto suteikė religijos filosofijai tokį pavidalą, kad ji ėmė prilygti Šventybės analizės aprašymui, išryškinančiam religinio fenomeno unikalumą ir neredukuojamumą.

Otto teorijoje fenomenologinis metodas laikosi labiau aprašomojo lygmens. Ieškodamas kritinio metodologinio religijos filosofijos pagrindimo, fenomenologinį metodą jai pritaikė Maxas Scheleris (1847-1928). Jo svarbiausias kūrinys *Apie am-*

[9] *Ibid.*, p. 138.

[10] Katalikybės požiūriu, Otto pozicijoje regėti natūraliosios teologijos kritika, nors Otto teikta reikšmė neracionaliesiems elementams kreipė jį į kiekvieno racionalaus diskurso atskyrimą (*purificazione*) nuo to, ką religija grindžia.

[11] *Ibid.*

žinumą žmoguje (1921) laikomas žymiausiu fenomenologinės mokyklos indėliu į religinę problemą[12].

a. Religijos filosofijos užduotis

Scheleris pasirodo esąs ypač dėmesingas religijos filosofijai kaip disciplinai, kuri įstengtų išlaikyti tiek filosofijos, tiek religijos autonomiją ir drauge nustatytų jų tarpusavio santykį. Pasakymas „religijos filosofija" Scheleriui prasmingas tik tuo atveju, jeigu filosofija ir religija išlieka esmiškai skirtingos.

Per visą ilgą mąstymo istoriją to santykio refleksija neišvengė dviejų fundamentalių paklydimų:

- esmiško skirtingumo pripažinimo, kuriame religijos ir filosofijos santykis sumenkinamas;

- esmiškos tapatybės pripažinimo, kuriame arba religija traktuojama kaip absorbuojanti filosofiją (tradicionalizmas), arba filosofija traktuojama kaip absorbuojanti religiją (gnosticizmas).

Scheleris giliai išanalizuoja ir sukritikuoja šiuos pavojingus religijos ir filosofijos santykio problemos sprendimus, ypač „identiškumo sistemą"[13]. Jis pasiūlo kitokį, jų skirtybes bei papildomumą išsaugantį sprendimą, ir šią perspektyvą

[12] M. Scheleris išvystė fenomenologinę analizę, ypač etikos srityje, menkai teliestą Husserlio. Vis dėlto reikšmingą vietą užima ir religijos apmąstymai, kuriuos iš pradžių jis plėtoja vadovaudamasis katalikiškomis nuostatomis, o paskutiniu mąstymo laikotarpiu susitelkia ties panteistine istorine perspektyva, anot kurios Dievas laipsniškai realizuojasi kartu su istorija. Apie M. Schelerį žr.: G. Ferretti, *Max Scheler*, I, *Fenomenologia e antropologia personalista*; II, *Filosofia della religione, Vita e pensiero*, Milano, 1972; G. Riconda, *Introduzione al pensiero di Max Scheler*, Giappichelli, Torino, 1983; G. Morra, *Max Scheler. Una introduzione*. Armando, Milano, 1988.

[13] Tai jo religijos filosofijos *pars destruens* (G. Ferretti), dabar jau priimta kaip filosofijos ir religijos santykio mąstymo istorijoje interpretacinė schema.

pavadina religijos ir metafizikos „atitikimo sistema".

b. Atitikimo sistema

Religijos ir metafizikos atitikimo sistemoje Scheleris iš karto atkreipia dėmesį į tai, kad esama esmingų skirtumų:

1. Poreikio (*Bedürfnis*) lygmeniu: metafiziką kildina poreikis suteikti prasmę tam, kas egzistuoja; religiją, priešingai, kildina galutinio išganymo poreikis. „Vadinamasis metafizinis poreikis yra kitoks, nei psichologiniai mechanizmai, vedantys į religiją. Versmė, maitinanti bet kuriuos metafizinius ieškojimus - tai *nuostaba, kad yra kažkas, o ne veikiau niekas.* [...] Tai klausimas, kuris ieško savyje egzistuojančio pasaulio esmės ir jį sąlygojančios pirmosios priežasties: tai yra metafizikos kaip tokios klausimas. Religija, priešingai, yra pagrįsta Dievo meile bei paties žmogaus ir visų daiktų galutinio išgelbėjimo troškimu. [...] Aukščiausiasis gėris, o ne absoliuti realybė ir jos prasmė, yra pirminis intencionalinis religinio akto objektas"[14].

2. Metodo lygmeniu: metafizika remiasi žmogiško subjekto racionalia veikla; religija, atvirkščiai, remiasi apreiškimu, kaip pirmąja, objektyvia priežastimi ir tikėjimu, kaip antrąja, subjektyvia priežastimi.

3. Objekto lygmeniu: metafizikos objektas yra daiktų pagrindas ir pradmuo, visada neasmeniškas ir pasiekiamas vien pažinimu; religijos objektas yra *ens a se*, tai yra pirmoji priežastis, tačiau asmeniška, turinti veidą ir vardą.

4. Subjektyvaus tikrumo lygmeniu: metafiziniam tikrumui kelią nuolatos pastoja abejonė, ar jis nėra atsitiktinis; kadangi metafiziniai tvirtinimai visada hipotetiški, jų akivaizdumas suvedamas į tikėtinumą; priešingai, tikėjimo tikrumas

[14] *Ibid.*, p. 250.

arba yra akivaizdus („tikrumas, tvirtas it granitas"), arba tikėjimas yra aklas ir dėl to tampantis erezija, prietaru ar magija. Tikėjimo akivaizdumas būtinas vien tikėjimo akto laisvei, kitaip nei proto aktui, kuris visada susietas su turiniu.

Taip išsamiai pateikiant esmingus religijos ir filosofijos priešingumus, pradedamas susekti jų sąlyčio lygmuo, „simultaniškumo vizija". Tai išryškina jų neužbaigtumo požymis. Tiek metafizinė, tiek religinė įžvalga yra neišvengiamai neužbaigti amžinumo žmoguje vaizdiniai; tačiau neužbaigtas ne Dievas ar buvimo pagrindas, o jų žmogiškosios pagavos būdas. Kaip tik remiantis šiuo radikaliu neišbaigtumu, ir yra būtina suprasti, „kad adekvačiausias Dievo turėjimas, didžiausias mūsų būties dalyvavimas jo būtyje pasiekiamas visuminiu žvilgsniu, palikusiu prieštaras ir konfliktiškumą tarp religijos Dievo ir metafizinio pasaulio pagrindo", iš tikrųjų „tikras Dievas nėra toks tuščias ir šaltas kaip metafizikos Dievas. Tikras Dievas nėra toks didingas ir gyvas kaip gryno tikėjimo Dievas"[15].

Scheleris įdėjo žymų metodologinį indėlį į religijos filosofiją. Atitikimo sistema suteikia galimybę atskirti filosofijos ir religijos sferas ir religijos filosofijoje suvesti jas akistaton. Kuo aštriausiai išnaudodamas fenomenologinio metodo teikiamas galimybes, Scheleris išryškino kai kuriuos esmingus religijos fenomeno bruožus, kurių nūnai nebegali nepaisyti metodologiniai ir moksliniai religijos svarstymai.

[15] *Ibid.*, p. 253-254.

Antra dalis

RELIGIJOS FILOSOFIJOS METODOLOGINĖS PROBLEMOS

Fenomenologinis posūkis, kuriuo užbaigėme istorinę dalį, mus verčia giliau pasvarstyti religijos filosofijos turinio, metodo ir uždavinių klausimus. Siekėme parodyti sunkumus, iškylančius bandant išlaikyti giluminį religijos ir filosofijos sugretinimo lygmenį ir nenuslysti į paviršutinišką redukcionizmą ar nepristatyti neįtikėtinų užtvarų tiek iš vienos, tiek iš kitos pusės. Šio sugretinimo sunkumas dažnai būdavo susijęs su metodo refleksijos, suteikiančios prasmingumo pačiam sugretinimui, stoka.

Antrojoje dalyje, jau turėdami nužymėtus kai kuriuos teorinius kontūrus, istoriškai apibrėžiančius metodologinės problematikos iškilimą, stabtelsime ties religijos filosofijos tapatumo ir metodo problema šiuolaikiniuose svarstymuose, praplėsdami svarstymų horizontą santykio tarp religijos filosofijos bei kitų giminingų mokslų aptarimu.

I
PROBLEMIŠKUMO IŠKILIMAS: TARP METODO IR TIESOS

Religijos filosofijos spekuliatyvusis epicentras buvo protestantiškoje Vokietijoje, pradedant Kantu, baigiant liberaliuoju protestantizmu. Šį racionalistinį mąstymo horizontą krikščionišku vadinusi interpretacija visada įtariai žiūrėjo į neoscholastikos atstovaujamą katalikiškąjį mąstymą. Pastarasis neatmetė religijos filosofijos, kaltinamos iš subjektyvizmo bei imanentizmo kylančia teorine painiava, tačiau išlaikydamas apologetinę nuostatą pasirinko filosofinę *preambula fidei* analizę, t.y. fundamentaliomis prielaidomis esančių moralinių bei religinių tiesų nagrinėjimą, atsižvelgiant į tai, jog tikėjimo aktas realizuojamas protui tarpininkaujant[1].

Toks metodas „neabejotinai buvo ypač nusipelnęs idealistinėje bei pozityvistinėje aplinkoje racionaliai išsaugant Dievo transcendentiškumą, kaip būtiną prielaidą religinį fenomeną teisingai suprasti ir ypač istoriškai apreikštųjų religijų formas, prie kurių priklauso ir krikščionybė"[2].

[1] Dievo buvimas (teologinė preambulė) ir priedermė garbinti Dievą (etinė preambulė) sudaro *preambula fidei (tikėjimo preambulės)* turinį; tuo tarpu išankstinė pažinimo preambulė tvirtino žmogiškojo intelekto sugebėjimą objektyviai pažinti būties metafizinius dėsnius (neprieštaringumo, priežastingumo, tikslingumo principai). Buvo manoma, jog remiantis patirtimi, šitokiu būdu įmanoma racionaliai ir teisingai įrodyti Dievo buvimą.

[2] G. Ferretti, *Filosofia della religione*, kn. *Dizionario teologico interdisciplinare*, t. I, Marietti, Casale Monferrato, 1977, p. 163.

Vis dėlto turime pripažinti, kad tai buvo metodas, nesugebėjęs priimti moderniojo mąstymo problematikos, iškeltos religijai, ir išryškinęs krikščioniškojo tikėjimo ir filosofijos neatitikimą, davusį pradžią religijos filosofijai.

1. J. H. Newmano „tikinčiojo akto" refleksija

Išbandyti filosofinę religijos refleksiją, ypač atsižvelgiant į žmogų ir jo pažintinę galią (tipiškas primygtinis moderniojo mąstymo reikalavimas) ir tuo pat metu į katalikiškąjį ortodoksiškumą, ėmėsi J. H. Newmanas (1801-1890). Jis suvaržo dviejų religinės srities perspektyvų, racionalizmo ir iracionalizmo, pamatišką įsivyravimą, nes jos visiškai iškreipia pačią religiją. Tai įmanoma tik sukuriant naujas konceptualias kategorijas, išryškinančias žmogaus religinę patirtį, pajėgiančias užčiuopti visą realybės gelmę ir turtingumą.

Šį savo naują konceptualinį modelį Newmanas išplėtoja sisteminiame darbe *Pritarimo gramatika* (1870)[3].

Šiame darbe Newmanas studijuoja žmogiškojo subjekto vaidmenį jo pažintinėje, ypač religiniu matmeniu išreiškiamoje, veikloje. Tai realizuojama, nagrinėjant *pritarimo ir būgštavimo* (pirma dalis) bei *pritarimo* ir *išvados* (antra dalis) santykį. *Pritarimas* yra „aktas, kuriuo su teiginiu sutinkama abso-

[3] J. H. Newman, *Grammatica dell' assenso*, Jaca Book, Milano, 1980. Šito kūrinio tikslas - įteisinti tikėjimo racionalumą. Newmanui, konvertitui iš anglikonų (1845), katalikų kunigui (1847), vėliau kardinolui (1879), šis proto-tikėjimo santykis visada buvo pirmoje vietoje, ypač prieštaraujant liberalizmui, kurį pats Newmanas nusakė šitaip: „Liberalizmas religijoje yra doktrina, pasak kurios religijoje neegzistuoja pozityvi tiesa, ir kurios *credo* kitas, tai doktrina, įgaunanti jėgą ir pirmaeilę svarbą mūsų dienomis. Ji nesuderinama su kurios nors religijos pripažinimu kaip teisingos. Ji moko, kad visa turi būti toleruojama, nes visa yra nuomonės dalykai. Apreikštoji religija nesanti tiesa, o tik jausmų ir skonio reikalas, ne objektyvus faktas, ne stebuklingas faktas; ir individo teisė esanti tokiems priskirti tiktai tuos, kurie užkliudo jo vaizduotę" (cit. iš C. Huber, *Introduzione*, kn. J. H. Newman, *op. cit.*, p. X).

liučiai, besąlygiškai"[4]. Bet kurio teiginio turinys faktiškai gali būti arba realus (pavyzdžiui, „žemė sukasi aplink saulę"), arba sąvokinis (pavyzdžiui, „žmogus yra gyvulys"). Taip pat ir teiginio suvokimo, t.y. interpretavimo būdas gali būti realus arba sąvokinis. Reikalo esmė yra skirtingo intensyvumo būgštavimas: „jis stipresnis teiginio, kuriuo perteikiama kas nors konkretaus, atžvilgiu, mažiau stiprus - teiginio, kuris išreiškia sąvoką, atžvilgiu"[5].

Į šią realumo - sąvokiškumo schemą vėl grįžta *pritarimas*. Realusis pritarimas, tai yra pritarimas kažkam konkrečiam, paskatina įsijungti subjekto psichologinius mechanizmus, verčiančius jį veikti; tuo tarpu sąvokinis pritarimas atveria subjektą spekuliatyviam pažinimui. Religiniu matmeniu visa tai implikuoja, kad realų pritarimą atitinka subjektą gyventi įpareigojanti religija, tuo tarpu sąvokinį pritarimą atitinka teologinis žinojimas, angažuojantis intelekto refleksiją.

Antroje kūrinio dalyje pritarimas yra suvedamas į santykį su išvada. „Išvados esama, kai teiginys priimtas sąlygiškai, o pritarimo - kai jis priimtas besąlygiškai. Pritarimo objektas yra tiesa, išvados objektas - įtikinamumas."[6] Išvada yra be kita ko skirstoma į *formaliąją išvadą*, tai yra sprendimą, kuris laikosi logikos taisyklių, ir kurį geriausiai išreiškia *silogizmas*, bei *neformaliąją išvadą*, tai yra spontanišką sprendimą, kylantį iš kasdienės patirties.

Išvada ir pritarimas griežtai atskiriami. Taip pereinama nuo tikėtinumo prie tikrumo. Pasak Newmano, toks perėjimas įvyksta per sprendimo nuovoką (*illative sense*), t.y. tokį samprotavimą, kuris sudaro natūralios žmogaus veiklos dalį, ir verčia jį pereiti nuo išvados prie pritarimo, ypač tada, kai subjektas veikia. Vadinasi, *sprendimo nuovoka* yra pradas, sąly-

[4] *Ibid.*, p. 8.
[5] *Ibid.*, p. 23.
[6] *Ibid.*, p. 159.

gojantis patyrimo duomenų pagavą, tokių duomenų, kurie, atskirai paimti, galėtų likti paprasčiausios galimybės, tuo tarpu *sprendimo nuovokos* susintetinti, tampa tvirtais įsitikinimais.

Analizuodamas išvados ir pritarimo santykį religinėje plotmėje, Newmanas įrodo, jog religija grindžiama ne formaliąja išvada; pasak jo, tai yra veikiau konkrečios ir asmeniškos Dievo realybės patirtis. Ji vengia apsiribojimo konceptualia racionalia sistema. Tačiau čia esama ir formaliosios išvados, kuri, tam tikru būdu konceptualiniu lygmeniu perteikia religinės patirties turtingumą ir gelmę, išgelbėdama religiją nuo iracionalizmo bei subjektyvizmo. Visa tai atlieka autentiška teologija, užimanti teisingą padėtį žmogiškojo išgyvenimo ir tikėjimo gyvenimo santykio atžvilgiu. Analizuodamas žmogiškojo pritarimo struktūrą, Newmanas, išlaikęs subtilią ir rafinuotą pusiausvyrą, ėmėsi iš naujo konkretų žmogų su visa jo asmenine patirtimi įtraukti į dialogą su religiniu matmeniu; šitaip jis suteikė galimybę katalikiškajai religijos refleksijai primygtinai pareikalauti iš moderniojo mąstymo pateikti savo pagrindą.

2. Imanentiškumo metodas: M. Blondelis

Kitaip įveikti racionalizmą bei iracionalizmą religijos svarstymuose mėgino M. Blondelis (1861-1949); keldamas metodologinį klausimą, jis taikė į pačią moderniąją religijos filosofijos problematiką. Blondelis, filosofijos ir religijos santykio problemą suvokęs kaip krikščioniškosios religijos vidinę problemą, tokiame santykyje įžvelgia pamatišką metodologinę aporiją: viena vertus, esama filosofijos, kuri moderniuoju mąstymu uždaro žmogų jo autonomiškame subjektyvume, antra vertus, esama krikščioniškosios religijos, kuri būtinai turi pripažinti žmogaus antgamtinio matmens,

absoliučiai nepasiekiamo vien savomis jėgomis, buvimą.

Tokią aporiją Blondelis išaiškina savo garsiąjame *Laiške apie šiuolaikinio mąstymo racionalius reikalavimus, liečiančius apologetiką, ir apie filosofijos metodą religinės problemos tyrimuose* (1896), neginčijamai laikomame klasikiniu ne tik teoriniu apologetiniu, bet ir metodologiniu atžvilgiu[7].

Blondeliui visi ankstesni apologetiniai problemos kėlimo būdai yra nepakankami. Net pats neoscholastinis tomizmas yra perpildytas racionalių Dievo, apreiškimo, Rašto įrodymų, tačiau neatsižvelgia į žmogiškąjį subjektą, į kurį apreiškimas kreipiasi (apreiškimo išoriškumas). Blondelis tyrinėja moderniąją imanentistinę filosofijos sampratą, jos prigimtį interpretuodamas ne kaip opozicišką krikščionybei, bet kaip kilusią iš jos gelmių.

Taigi kalbama apie šios imanentiškumo sampratos priėmimą moderniojoje sąmonėje ir apie parodymą, kaip krikščioniškojo transcendentiškumo reikalavimas iškyla tos sąmonės dinamikoje. Šitaip Blondelis sukuria savo *imanentiškumo metodą*, pagrįsdamas jį radikaliu dviejų plotmių skirtumu: imanentinės, kur filosofinė analizė turi visišką laisvę, ir transcendentinės realybės, kur filosofinis mąstymas atiduoda pirmenybę valiai ir tikėjimo apsisprendimui kaip antgamtinei Dievo dovanai. *Imanentiškumo metodas* aktualizuojasi pirmojoje plotmėje tuo momentu, kai protas subjekto egzistencijoje autonomiškai atranda dinamiškumą, stumiantį subjektą transcenduotis ir „imanentiškai" tvirtinti transcendentą. Šiame taške filosofinis protas, sergėdamas malonigą Dievo

[7] M. Blondel, *Lettera sull' apologetica*, par. G. Forni, Queriniana, Brescia, 1990. Apie Blondelį ir jo imanentiškumo metodą žr.: R. Lazzarini, *Metodo d' immanenza e scelta metafisica*, kn. „Giornale di metafisica" 5 (1961) p. 564-609; R. Cialdi, *Genesi e sviluppo della filosofia di M. Blondel*, La Nuova Italia, Firenze, 1973; P. Henrici, *Apologetica dell' immanenza*, kn. *Sacramentum Mundi*, I, Morcelliana, Brescia, 1974, p. 357-361.

įsiveržimą, yra ties riba, atverianti antgamtinį horizontą[8].

Blondelis pagrindė religijos filosofijos modelį, atitinkantį moderniojo mąstymo ir krikščioniškojo tikėjimo lygmenį.

Jis „iš tiesų atvėrė naują erą (jeigu ne naują mokyklą) katalikiškoje teologijoje ir katalikiškoje filosofijoje, padarydamas pradžią tokiam „antropologiniam posūkiui", kuris nuvedė jį nuo pirmaeilio, jeigu ne išimtinio, objektiškosios bei konceptualinės religijos plotmės aptarimo į pirmaeilį, vėlgi jei ne išimtinį, subjekto egzistencinės bei personalios plotmės, kurioje iš tikrųjų buvoja religija, svarstymą"[9].

3. K. Rahnerio transcendentalinė analizė

Fenomenologija suteikė šiuolaikinei filosofijai galimybę pilnutinai atkurti žmogiškojo pažinimo objektinį intencionalumą (nukreiptumą)[10]. Taip buvo atgautas žmogiškųjų fe-

[8] Imanentiškumo metodas artikuliaciją įgauna veiklos sampratoje, sudarančioje M. Blondelio žymiausio kūrinio, pavadinto būtent *Veikla* (1893), pagrindą. Blondelis mano, jog žmogiškoji egzistencija esmiškai apibūdinama veikimu: ji nėra niekas kita, kaip rezultatas dialektikos tarp „norinčiosios valios", t.y. valios, kuri reikalauja visiškai realizuotis, ir „norimosios valios", t.y. tos, kuri siekia realizuotis veikimo faktu. Veikloje nuolatos atgimsta „norinčioji" valia, kuri konkretizuojasi norimoje valioje, nebesutampančioje su norinčiąja valia. Visada esama neįveikiamo atotrūkio tarp to, kuo esame, ir to, kuo norime ar norėtume būti. Šio atotrūkio akivaizdoje esama „pamatiško pasirinkimo" tarp dviejų egzistavimo būdų: ar atsisakyti viso tobulo sutapimo, pasitenkinant tvarkingais ir laikinais mažais sutapimais, ar priešingai, - prilygti staigiam posūkiui ir leistis į tobulo sutapimo, kaip globalinės ir transcendentiškos Prasmės, „suteikiančios prasmę" atskiriems patyrimams, paiešką. Taip atsiranda metafiziniai mėginimai, kuriuose kaip hipotezė yra iškeliama globalinė ir transcendentinė Prasmė. Tokia hipotezė „nesileidžia patikrinama", t.y. ji nesileidžia objektyvuojama ir net perduodama, bet ne dėl to yra patirtinė menkesniu laipsniu. Nebent ji kaip egzistencinė globalinė patirtis praneštų apie didesnių ar mažesnių mūsų atskirų patirčių visumos turtingumą, gelmę ir aiškumą.

[9] G. Ferretti, *Filosofia della religione*, p. 165.

nomenų, tarp jų ir religinio fenomeno, kaip išgyventos patirties, objektyvus turtingumas.

Pagaliau gauta duomenų, prieštaraujančių įvairiausiems redukcionizmams. Tačiau religijos filosofija, pernelyg akcentavusi fenomenologinį aspektą, rizikavo išleisti iš akių „grindžiamą" religijos aspektą. Kuo faktiškai grindžiama religija? Kokia religijos tiesa ir prasmė?

Šią problematiką naujai iškėlė Karlas Rahneris (1904-1984)[11]. Jo religijos filosofijos perspektyva telkėsi tekste labai reikšmingu pavadinimu - *Žodžio klausytojai* (1941)[12]. Biblinis pavadinimo tonas yra nuoroda į žmogaus padėtį Dievo apreiškimo akivaizdoje. Rahneris vėl sustoja prie Schelerio įvykdyto fenomenologinio posūkio, kuris dabar jau tikrai yra „antropologinis posūkis"[13].

[10] „Intencionalumas" yra terminas, kurį fenomenologija perima iš viduramžių scholastikos ir juo žymi pamatišką charakteristiką sąmonės, kuri, kaip tokia, visada turi būti *kieno nors* sąmone, taigi nukreiptumu į objektą. Husserlis intencionalumo sampratos pagrindu atnaujina savo pažinimo doktriną ir, apversdamas visą moderniąją sąmonės sampratą, supranta sąmonę ne pirmine prasme, kaip santykį su aš, bet kaip santykį su daiktu.

[11] Karlas Rahneris, laikytas „naujosios katalikiškosios teologijos architektu" (Moltmannas), imasi sujungti šv. Tomo ir Kanto mąstymą, gretindamas tomizmą bei kantizmą ir šiuo atžvilgiu sekdamas J. Maréchaliu, pirmuoju besąlygiškai pavartojusiu transcendentalinį Kanto metodą Tomo metafizikai ir pažinimo doktrinai permąstyti. Rahneris, be kita ko, buvo labai dėmesingas M. Heideggerio egzistencialinei analizei.

[12] K. Rahner, *Uditori della Parola*, par. A. Marranzini, Borla, Roma, 1977. Tekstas apima pirmąsias Rahnerio paskaitas (1937), kurių tema buvo religijos filosofijos pagrindo klausimas. Tekstas, publikuotas 1941 m., buvo peržiūrėtas J. B. Metzo 1963 m.

[13] Scheleris savo kūrinyje *Žmogaus padėtis kosmose* sukūrė teoriją asmens, laikyto ne abstrakčia individualia esme, bet, būtent, konkrečiu *asmeniu*, gyvenančiu organiškoje vienybėje su savo kūnu ir prigimtiniame santykyje su kito „aš", gamta ir Dievu. Scheleris santykį Dievas-žmogus apibrėžia kaip apreiškimą, kadangi Dievą, aukščiausią asmenį, žmogui duodama pažinti su Dievu komunikuojant ir padarant jį žmogaus intymaus gyvenimo dalyviu.

Tačiau, kitaip nei Scheleris, Rahneris savo religijos filosofijos metodą bei turinį orientuoja pagal šv. Tomo metafizinius principus, ypač gilindamasis į žmogaus, atviro laisvam Dievo apsireiškimui, *potentia oboedientialis* temą[14]. Rahneriui religijos filosofija yra metafizinė antropologija, kuri transcendentaline analize užčiuopia žmogų esant dinamiškai atvirą būties paslapčiai ir istorijoje įsiklausant į galimą Dievo apreiškimą.

a. Pirmasis teiginys: žmogus kaip dvasia

Iškelti problemą metafiziniu lygmeniu Rahneriui reiškia iškelti ją kaip būties problemą. Kokia yra būties prigimtis? „Būties prigimtis yra pažinti ir būti pažintai prigimtinėje vienovėje; kitais žodžiais, tai yra buvimas sąmoninga ir skaidria."[15] Būtis pati savaime atvira, apšviesta, pažini, tačiau iš tikrųjų visada ir pažinta, ir taip yra, kadangi „žmogaus esmė yra absoliutus atvirumas būčiai apskritai, žodžiu, žmogus yra dvasia"[16]. Žmogaus horizontas yra beribis: būdamas kūniškai-dvasine būtimi, jis geba pasiekti būtį visais jos laipsniais, iki pat aukščiausio laipsnio, Dievo, bet kurio buvimo pradmens ir pagrindo[17]. Totalinis atvirumas būčiai „nėra fak-

[14] *Potentia oboedientialis* yra techninis terminas, Tomo vartojamas *De veritate*, nurodyti sielos pasyviai potencijai. *Visete* jis vėl sugrįžta prie šio termino, kur jis aiškinamas šitaip: „Žmogaus, kaip ir bet kurio kūrinio, sieloje yra dvejopa pasyvi potencija: viena priskirtina gamtiniams veikėjams; kita pareina nuo pirmojo veikėjo (=Dievo), galinčio pastūmėti bet kurį kūrinį aukštesniems veiksmams atžvilgiu tų (veiksmų), į kuriuos jis yra pastūmėtas gamtinių veikėjų, ir šita potencija kūriniuose paprastai yra vadinama potencija paklusti" (*Summa Theologiae* III. 11. 1).

[15] K. Rahner, *Uditori della Parola*, p. 66.

[16] *Ibid.* Šiais teiginiais Rahneris sintetina savą tomistinės metafizikos interpretavimą, tvirtindamas, jog būties problema tuo pat metu yra žmogaus problema ir visada iškyla žmogaus egzistencijoje kaip savęs suvokime arba subjektyvume.

[17] IV skyriuje Rahneris perspėja, jog toks būties problemos iškėlimas neša pavojų įpulti į idealizmo paklydimus: pripažinti būties ir pažinimo

tas, galintis, taip sakant, verifikuotis vienur ar kitur žmoguje jo paties nuožiūra. Tai sąlyga, padaranti žmogų tuo, kuo jis yra ir privalo būti, ir galiojanti visada, net ir banaliuose kasdienio gyvenimo veiksmuose"[18].

Šitas žmogiškojo subjekto transcendentalinis matmuo privalo būti *pirmuoju* metafizinės antropologijos teiginiu, nukreipiančiu į religijos filosofiją, galinčią pagrįsti žodinio apreiškimo galimybę[19].

b. Antrasis teiginys: žmogus atviras apreiškimui

Antrasis teiginys, glūdintis Rahnerio metafizikos pagrinduose, yra tas, kad žmogus savo prigimtimi yra atviras galimam laisvam Dievo apreiškimui. Žmogus, pripažindamas savo žmogišką egzistenciją, yra esmiškai atviras būčiai. Tokia konkreti žmogaus egzistencija yra gryna galimybė, ir jis tai įsisąmonina tirdamas savo ir daiktų buvimą. Bet šitoje galimybėje žmogus patiria savo egzistenciją esant kažkuo daugiau, esant nepriklausoma nuo to, kas atsitiktina. Žmogus aptinka save patį esant anapus savo baigtinybės, esant laisve. „Ši būtybės, kokia yra žmogus [...] laisva, geidžiama ir pirmapradiška padėtis gali būti tik absoliučios būties, Dievo veikimo rezultatas."[20] Baigtinės būtybės pagrindas yra laisva Dievo valia: žmogus savo baigtinumu atsiskleidžia prieš Dievą kaip prieš laisvą asmenį ir savo paties šeimininką. Dievo asmeniškumas pasireiškia jo atsivėrimu žmogiškajam paži-

tapatybę. Vien tokia tapatybė sugriauna pačią religijos galimybę, kadangi atmeta bet kokį galimą Dievo apreiškimą. Kad nugalėtų šitą pavojų, Rahneris vysto analogijos kaip „būties žinojimo analogijos" doktriną: žmogus tad atsiskleidžia ne kaip absoliuti sąmonė, o kaip tasai, kuris turi tyrinėti, vadinasi - kaip baigtinė dvasia.

[18] *Ibid.*, p. 97.

[19] *Ibid.*, p. 98-99.

[20] *Ibid.*, p. 123.

nimui ir pasirodo visa ko, kas žmogų supa, problemiškumu. Dievas savo absoliučia būtimi nėra nejudrus horizontas, galimas užčiuopti žmogiškuoju pažinimu, bet išlieka nepermanomas *mysterium*, laisvai besielgiantis baigtinės būties atžvilgiu: jis leidžia save pažinti, tačiau vis dėlto išlieka savo paslėptyje. Tokioje perspektyvoje „paaiškėja, kad apreiškmas visada patvirtina pats save: ar tai būtų žodžiai, ar Dievo tyla"[21].

c. Tečiasis teiginys: apreiškimas istorijoje

„Koks yra konkretus žmogaus egzistencijos taškas, kur žmogus galėtų įsiklausyti į galimą laisvą Dievo apsireiškimą?[22]" Rahneris pirmiausia domisi, ar šis klausimas teisėtas. Ar žmogus pats iš savęs gali nustatyti tokio įmanomo susitikimo tašką? Ar ši idėja apskritai nėra antitezė, žmogaus niekada nenumatomai Dievo laisvei? Ar kalbėjimas apie „konkretų tašką" nėra *a priori* dėsnio primetimas apreiškimui? Šias problemines pastabas Rahneris išplėtoja į nurodymus.

„Visų pirma Dievo galimo apsireiškimo taško negalima apibrėžti, pradžioje nustatant minėto apsireiškimo galimybės ribas."[23] Šitaip Rahneris nori išvengti liberaliojo protestantizmo paklydimo, redukavusio Dievo apreiškimą į pamatiškai žmogišką religinę dispociziją. Rahneris tvirtina, jog žmogaus atvirumas būčiai yra jo atvirumas begaliniam horizontui, tad žmogus yra pajėgus priimti bet kokį Dievo norimą jam apreikšti turinį.

Rahneris tvirtina, kad kol žmogus tiesiogiai neregi Dievo, galimas apreiškimas negali įvykti kitaip nei per „žodį", esantį reprezentuojančiu ženklu, nukreipiančiu į tai, kas nėra duota savaime.

[21] *Ibid.*, p. 127.
[22] *Ibid.*, p. 149.
[23] *Ibid.*, p. 151.

Todėl žmogus lieka „Dievo žodžio klausytojas, tas, kuris privalo numatyti galimą Dievo apreiškimą, glūdintį ne apreikštojo objekto esminio turinio tiesioginėje raiškoje, o objekto perteikime jį išreiškiančiais ženklais, nurodančiais į tai, kas nors ir yra nuo pastarųjų skirtinga, tačiau turi būti apreikšta"[24].

Galiausiai Rahneris klausia savęs, kokia būtų įmanomo apreiškimo „vieta". Ji negali būti aprioriškai sąlygota ir surasta žmogiškos realybės plotmėje. „Dievas gali apreikšti tik tai, ką žmogus gali išgirsti."[25] Šito įsiklausymo galimybė nesuteikiama neapibrėžtai ir anonimiškai atsiveriant neribotam būties horizontui, o glūdi konkrečiose žmogaus, buvojančio savo istoriškume, sąlygose: „Todėl įmanomo apreiškimo „vieta" visada ir neišvengiamai yra žmogaus istorija"[26]. Žmogus yra istoriška būtybė, kadangi jis atsiveria būčiai per fenomenus, t.y. atskirus juslinius objektus, su kuriais jis kontaktuoja asmeniškoje ir bendruomeniškoje istorijoje: kiekvienas iš jų yra „istorinis" įvykis, nepakartojamas faktas; pats žmogus jau savaime yra tobuliausias fenomenas.

Savo dvasine prigimtimi „žmogus yra *a priori* orientuotas į istoriją, kurioje, kaip numanoma, privalo pasitvirtinti apreiškimas. Todėl jis savo esme yra būtybė, pačia savo gilumine tikrove pasirengusi per žodį įsiklausyti į galimą Dievo apsireiškimą žmogiškoje istorijoje. Tik tasai, kuris šitaip įsiklauso, ir tokiu mastu, kokiu tai padaro, yra tuo, kuo privalo savaime būti: žmogumi"[27].

Šios analizės pabaigoje Rahneris gali suformuluoti *trečiąjį* ir paskutinį savo metafizinės antropologijos teiginį: „žmogus yra būtybė, savo istorijoje privalanti įsiklausyti į

[24] *Ibid.*, p. 153.
[25] *Ibid.*, p. 153-154.
[26] *Ibid.*, p. 155.
[27] *Ibid.*, p. 208.

tikėtiną istorinį Dievo apsireiškimą per žmogišką žodį"[28].

Rahnerio bandymas antropologiškai ir metafiziškai grįsti religijos filosofiją yra antropocentristinių redukcijų, apreiškimo Dievą prilyginančių žmogiškojo subjektyvumo objektyviai projekcijai, įveika (Schleiermacheris, liberalioji teologija). Iš tikrųjų, prigimtinis žmogaus atvertumas būties tiesai rodo jo netapatumą su tokia tiesa, todėl atsiveria erdvė galimam Dievo apsireiškimui.

Rahnerio bandymas pranoksta ir tokią poziciją, kuri Dievuje įžvelgia dialektišką žmogaus ribą (Bartho pozicija *Laiške Romiečiams*). Iš tiesų neįmanoma, kad tuo, jog žmogus prigimtiškai atviras apreiškimui, būtų išstumta ar paneigta tai, kas yra žmogiška. Religijos filosofija išsivaduoja ir iš slapto racionalizmo tokių neoscholastinių doktrinų, kurios pretendavo žmogaus ir Dievo santykį kodifikuoti „natūraliojoje teologijoje". Rahneris, teigdamas žmogiškojo pažinimo, kurio horizontas formaliai neribotas, transcendentiškumą, pačiu metodologiniu klausimo kėlimu iš anksto nesąlygoja jokio apreiškimo turinio, palikdamas visišką laisvę apsireiškiančio Dievo iniciatyvai. Antropologinės koordinatės, kuriomis Rahneris grindžia savo religijos filosofiją, atskleidžia, kad religija yra transcendentinis matmuo, o žmogus, prigimtiškai atvertas galimam Dievo žodžiui, - konstituciškai religinis.

4. I. Mancini hermeneutinė perspektyva

Religijos filosofijos modelį, pasižymintį originalumu bei spekuliatyvia jėga, sukūrė Italo Mancini (1925)[29]. Jo perspektyvos pagrindų statinį atrandame *Religijos filosofijoje*[30]. „Šioje

[28] *Ibid.*

[29] Mancini, religijos filosofijos docentas Urbine, ten vadovauja ir Religijos mokslų aukštajam institutui, kuris Italijoje pirmas pamėgino teologiją vėl įtraukti į valstybinio universiteto programą.

[30] I. Mancini, *Filosofia della religione*, Marietti, Genova, 1986. Kalbama

knygoje yra, ar bent norėčiau, kad būtų, religijos teorija, filosofijos teorija bei jų susijungimo religijos filosofijoje teorija. Dievo žodžio religija, būties filosofija ir jų susijungimo hermeneutikos pagrindu teorija."[31] Tad Mancini laikosi hermeneutinės perspektyvos, pripažindamas pastarąją vienintele „gryna" religijos filosofijos „forma" (*forma pura*), vienintele, tinkama tyrinėti religinį fenomeną, pasirodantį kaip ypatingi ir perviršijantys „duomenys" tame, ką Dilthey'us vadina istorijoje esančia ir veikiančia „religinio gyvenimo milžiniška mase"[32].

Mancini hermeneutinė perspektyva yra atvirumas religiniam fenomenui ir įsiklausymas į pastarąjį, laikomą ne tik veiklia žmogaus galimybių dalimi, bet ir įsiveržiančia į istoriją „totaliai kita" galimybe. Taip iškeliama religijos filosofijos objekto problema, - šis, pasak Mancini, yra ne kas kita, kaip tas pats teologijos objektas ar turinys, tai yra *kerigma*, Dievo Žodis.

Šitaip religijos filosofijos ir teologijos materialusis objektas sutampa, tačiau formaliu atžvilgiu kiekviena jį tyrinėja savaip: teologija tai atlieka dogminiu aspektu, religijos filosofija - hermeneutinėje perspektyvoje, proto pagalba ji nustato sąlygas

apie naują jo originalaus teksto, išėjusio 1968 m., leidimą. Tuo pačiu klausimu be kita ko žr.: *Teologia, ideologia, utopia*, Queriniana, Brescia, 1974; *Kant e la teologia*, Cittadella, Assisi, 1975; *Novecento teologico*, Vallecchi, Firenze, 1977.

[31] I. Mancini, *Filosofia della religione*, p. 5. Mancini nustato išankstinį skirtumą, kuriuo gali išryškinti savo perspektyvą. Jis atskiria *religinę filosofiją* ir *religijos filosofiją*. Pirmoji apibūdinama mąstymu, t.y. laikoma teorine mąstymo konstrukcija ir siekia būti konceptualiai išbaigta struktūra. Antroji, priešingai, apibūdinama „atpažinimu", t.y. laikoma įsiklausymu į duotybę ir siekia interpretuoti ją taip, kad taptų „reiškiančia".

[32] Mancini perima W. Dilthey'aus metodologinį klausimo kėlimo būdą, kuriam hermeneutika yra interpretacinė teorija, suprantama kaip vienas iš „dvasios mokslų", pvz., istorijos, ekonomikos, teisės, psichologijos, teologijos. „Gamtos mokslai" tyrinėja išorinę realybės pusę ir linksta į apibendrinimą, o „dvasios mokslai", tarpininkaujant hermeneutikai (gilumininiu sąryšiu tarp to, kas patirta ir pastangos suvokti), taikosi pasiekti vidinę žmogiškos realybės pusę, t.y. prasmę.

interpretuoti įvykius kaip apreiškimo ir išganymo įvykis.

Mancini pozicija metodologiniu požiūriu sukuria nemaža problemų. Ar teisėta religiją tapatinti su *kerigma*? Ar *kerigmoje* nepanaikinamas filosofinis diskursas? Mancini yra įsitikinęs, jog religija, kuri nori tokia save laikyti, privalanti būti autentiškas „atitrūkimas" (*rottura*) nuo pasaulio, privalanti parodyti negalimumą patenkinti žmogiškąsias pretenzijas, priešingu atveju neišeinama anapus įvairių antropocentrizmo formų. Šia prasme religija arba yra išganymas, ateinantis iš anapus, iš totaliai kitos realybės, arba niekam nėra reikalinga. Mancini seka Bartho ir Kierkegaardo pėdomis, kad išgelbėtų begalinį kokybinį skirtingumą tarp Dievo ir pasaulio[33].

Iš naujo peržiūrėdamas religijos filosofijos metodą, jis nusistato distanciją tiek struktūralizmo, tiek fenomenologijos atžvilgiu. Struktūralizmas (Levi-Straussas) iš visų žmogiškųjų fenomenų pašalina istorinį matmenį, nejučia redukuodamas juos iki išimtinai gamtinių išraiškų. Fenomenologija rizikuoja aprašyti religinius duomenis kaip žmogiškos dvasios produktą ir nieko daugiau. O religijos filosofijos metodas turįs „atpažinti" religiją kaip kilusią iš Dievo žodžio ir aprioriškai pagrįstą tuo, kas dieviška, kas sugriauna bet kokį mėginimą „mąstyti".

Paskutinysis Mancini svarstytas aspektas peržiūri religijos filosofijos pagrindą, nebegalintį būti, anot autoriaus, metafiziniu pagrindu, tiesą prilyginančiu objektui, o laiką pri-

[33] Mancini savo religijos filosofiją visada labiau grindė pripažinimo aktu, nei mąstymo aktu, dėl ko palaipsniui atsisakė *analogia entis* doktrinos (= panašumo tarp žmogaus ir Dievo santykio) ir priartėjo prie doksologijos, suprantamos kaip „erdvė kreipimuisi". Doksologinė forma kaip alternatyvi analoginei turi, pasak Mancini, du momentus: labiau filosofinį, kaip absoliutaus mūšio lauko panaikinimą (krikščioniško pobūdžio filosofijos užduotis) ir labiau teologinį, kuris kreipimąsi į Dievą laiko aukštesniu, negu teologinis gyvenimas, momentu. Šia doksologine tema žr.: I. Mancini, *Tommaso d'Aquino e le forme attuali della teologia*, kn. *Asprenas* 21 (1974), p. 347-388.

imančiu taip, kad pastarasis redukuojamas į būtinumą; šis pagrindas turi būti hermeneutinis, jame tiesos nepasléptis dera su jos paslėptimi, o laikas ateities atžvilgiu išlieka atviras.

Tik hermeneutinėje perspektyvoje atsiveria erdvė laisvei, kuria grindžiasi tikėjimo aktas. Mancini šitaip siekia tvirtinti žmogaus laisvę akistatoje su religija ir šiuolaikiškai pripažinti religiją esant duotybe, perviršijančia žmogų. Dievas savo didybėje išlieka neobjektyvuojamas.

Žmogus neišsivaduoja nuo rizikos ir nuo įsipareigojimo gyventi savo „pasaulietiškume". Tam žmogui šiame pasaulyje yra suteikta galimybė priimti išganymo *kerigmą* kaip Dievo dovaną.

5. P. Tillicho koreliacijos metodas

Metodologinės problemos išjudino ne vien Katalikų Bažnyčios protus. Protestantiškoje dirvoje svarstymai buvo itin gyvi teologinėje arenoje pasirodžius Karlo Bartho *Laiškui Romiečiams*. Vienas pirmųjų prieš Barthą sureagavo Paulis Tillichas (1866-1965)[34].

Tillichas pripažįsta, kad religijos problema iškelta dviem skirtingiausiais kampais. Pirmoji perspektyva yra Heideggerio: nesirūpindamas kokiu nors apreiškimu iš Dievo pusės, Heideggeris siekia atsakymą į Dievo problemą išgauti iš klau-

[34] Tillichas, religijos filosofas bei teologas, universiteto docentas iš pradžių Vokietijoje (Marburge), vėliau Jungtinėse Valstijose (Harvarde) susijęs su dviem skirtingomis kultūromis: senuoju europietiškuoju pasauliu, įtakotu XIX a. optimizmo, ir XX a. kultūros krizėmis, paženklintomis egzistencinio pesimizmo. Pats Tillichas autobiografijoje savo egzistenciją nusakė kaip „ribos liniją" tarp skirtingų tikrovių, kurias jis siekė sujungti savo mąstymu. Šiuo klausimu žr.: P. Tillich, *Sulla linea di confine. Schizzo autobiografico*, par. G. Sardelli, Ubaldini, Roma, 1968; *Dinamica della fede. Religione e morale*, par. G. Sardelli, Ubaldini, Roma, 1967. Apie Tillicho religijos koncepciją galima žr.: T. Manferdini, *La filosofia della religione in Paul Tillich*, EDB, Bologna, 1977.

simų, kuriuos žmogus susikuria sava egzistencija. Vadinasi, pats žmogus atsako į giluminį klausimą apie savo buvimą. Antroji perspektyva yra Bartho, ji traktuoja Dievo apreiškimą kaip neturintį jokio santykio su žmogumi ir su jo egzistenciniais klausimais. Čia žmogus neturi jokio klausimo, kurį galėtų iškelti, arba bent jau tie klausimai yra netekę svarbos, ir dėl to jų gali būti nepaisoma.

Nei viena, nei kita perspektyva, anot Tillicho, neužčiuopia problemos. Todėl kalbama apie pamatišką priimtos metodologijos peržiūrėjimą, ir tai jis padaro savo svarbiausiame kūrinyje *Sisteminė teologija*[35].

Tillichas yra įsitikinęs, kad nors realybė išoriškai sudėtinga, tai nereiškia jos susiskaldymo. Skirtingi ją sudarantys elementai negali būti mąstomi izoliuotai, jie užčiuopiami jos pamatiškoje koreliacijoje. Jo manymu, negali būti nei religijos be kultūros, nei kultūros be religijos, kadangi religija yra kultūros esmė, o kultūra - religijos pavidalas. Panašiai negali egzistuoti ir filosofija be teologijos ar teologija be filosofijos.

Metodologinėje savo kūrinio dalyje jis pateikia tai, ką vadina *koreliacijos metodu*: koreliacija jis vadina dviejų nepriklausomų elementų savitarpio priklausomybę. Tie du elementai yra nelyginant du elipsės židiniai ir liečia egzistencinį žmogaus iškeltą ir Dievo atsakytą klausimą. Tillichas daugybę kartų tvirtina, jog egzistencinis klausimas - t.y. žmogus, užkluptas savo egzistavimo prasmės ieškojimo konfliktuose, - kyla iš paties žmogaus gelmių. Žmogus yra klausimas[36].

[35] P. Tillich, *Systematic Theology*, University of Chicago Press, Chicago, 1967. Tai sintetinio pobūdžio kūrinys, reziumuojantis Tillicho mintis; jis sudarytas iš trijų tomų (1951 m., 1957 m., 1963 m.); jam parengti Tillichas skyrė keturiasdešimt metų (pradėjo 1925 m.). Pagrindinė kūrinio problema yra metodologinė: tikėjimo apmąstymas, išlaikant nuolatinį dialogą su pasauliu, keičiančiu savo parametrus ir reikalaujančiu nuolatos jį atitinkančio metodo.

[36] Tillicho refleksijoje juntama Heideggerio filosofijos įtaka, ypač egzis-

Tačiau esama pamatiško skirtumo tarp tūkstančio tų klausimų, kuriuos žmogus gali iškelti, ir to *vienintelio* klausimo, kuriam atstovauja pats žmogus. Į šitą klausimą žmogus jokiu būdu nėra pasirengęs atsakyti. Didelė dalis žmonių užpildo savo gyvenimą daliniais klausimais ir atsakymais. Tais klausimais jie nesąmoningai siekia nutildyti savyje tikrąjį egzistencinį klausimą, galutinės prasmės ir tvirto egzistencijos pagrindo klausimą.

Atsakymas į tokį klausimą negalįs būti kitas, nei pats Dievas. Dievas yra tai, ką mes laikome galutiniu rūpesčiu (*ultimate concern*) ir žmogui reprezentuoja galutinę prasmę. Dievo atsakymas ateina tik egzistencinio klausimo lygmeniu, bet, iš kitos pusės, žmogaus klausimo autentiškumas nušvinta būtent kaip prasidedantis Dievo atsakymu.

Koreliacija, anot Tillicho, padaro nepriklausomumą tarp klausimo ir atsakymo akivaizdų. Egzistencinis klausimas ateina iš žmogaus egzistencijos gelmių, o Dievo atsakymas ateina iš apreiškimo ir suponuoja apreiškimą.

Pats Tillichas pripažįsta koreliacijos metode glūdinčią trapią pusiausvyrą, kuria siekiama suderinti žmogiškąją egzistenciją ir apreiškimą, ir įgalinančią santykį tarp filosofijos ir teologijos laikyti atvirą religijos problemų atžvilgiu. Tai iš tikrųjų viliojanti teorinė pusiausvyra, tačiau tokia, kurią sunku išlaikyti analizės plotmėje, kadangi rizikuojama neišsaugoti nei Dievo kitokybės, nei pasaulio autonomijos.

tencialinės analizės, išplėtotos pirmuosiuose *Būties ir laiko* skyriuose, kur Heideggeris parodo, kad žmogus yra implicitiškai įtrauktas į kiekvieną jo keliamą klausimą.

II
RELIGIJOS FILOSOFIJA: TAPATYBĖS PROBLEMA

Metodų aptarimas aiškiai rodo, jog religijos filosofija, kaip disciplina, išlieka problemiška. Čia kalbama apie tokią discipliną, kuri, daugelio nuomone, nei filosofijos, nei teologijos studijų kontekste nėra įgijusi tikslių kontūrų.

Kas yra „religijos filosofija"? Ar tai mokslas? Ar tai religijos mokslas?

Tai klausimai, persmelkiantys laikotarpio, įtvirtinusio tikrą religijos filosofijos „aktualumą", publikacijas.

1. Apibrėžimas ir metodas

Norint nustatyti religijos filosofijos tapatybę, atrodo, svarbu turėti galvoje M. Micheletti pažymėtas koordinates[1]. Pasakymas „religijos filosofija" pirmą kartą pasirodo Kembridžo platoniko Ralfo Cudwortho kūrinyje *True Intellectual System of the Universe* (1678), kuriame jis pavartojamas įžanginiame žodyje, nurodant pagrindinį knygos objektą[2]. Tad

[1] M. Micheletti, *Animal capax religionis. Da Benjamin, Wichcote a Shaftsbury*, Benucci, Perugia, 1984. Kalbama apie pirmą serijos „Religijos filosofijos istorija" tomą; šios serijos leidimą suorganizavo Tarptautinis religijos filosofijos tyrimų centras, turėdamas tikslą monografinėmis studijomis pristatyti šios disciplinos teorijas moderniosios ir šiuolaikinės kultūros kontekste.

[2] *Ibid.*, p. 9.

pirmoji nustatytoji koordinatė yra istoriografinio pobūdžio; išties „neabejotina, jog problemų kėlimo būdo savitumu religijos filosofija yra nuo moderniojo mąstymo vystymosi tiesiogiai priklausanti disciplina“[3].

Antroji koordinatė, priešingai, yra teorinės prigimties ir ja, Kembridžo platonikų požiūriu, išskiriamos „esminės moderniosios religijos filosofijos *problemos*, nes šios disciplinos esminę struktūrą nusako veikiau problemos ir kartu, žinoma, metodas, kuriuo remiantis minėtos problemos yra iškeltos, negu istoriškai pateikti įvairūs jų sprendimai“[4].

Tuo būdu turima religijos filosofija, kuri apsibrėžia kaip kylanti iš moderniojo mąstymo bei iš iki šiol buvusių iškeltų problemų. Problemos iš tikrųjų gali apibrėžti nagrinėjimo lauką, tačiau tik tuo atveju, jeigu jis pelnomas ir išlieka nepažeistas, religiniam fenomenui atsiskleidžiant kaip nepakartojamam, savitam bei neredukuojamam.

Istorinėje-teorinėje apžvalgoje pamatėme, jog fenomenologinis posūkis išryškino religinio fenomeno sudėtingumą ir jo bet kokios redukcijos į analogiškus fenomenus neadekvatumą. Tokio sudėtingumo akivaizdoje neįmanoma kalbėti apie vieningą religijos filosofiją.

Todėl būtina priimti platų apibrėžimą, kuris savaime neatmestų jokios filosofinės perspektyvos ar metodo ir jokios religijos interpretacijos. Šia prasme galime apibrėžti religijos filosofiją kaip *kritišką religinio fenomeno kaip istorinės duotybės apmąstymą*. Čia kalbama apie minimalų apibrėžimą, kuriuo norima palikti atvirą religinio fenomeno neišsemiamumą, bei suteikti religijos filosofijai pobūdį neužbaigtos (hermeneutinės!) užduoties, kuria niekada nepasiekiama pažadėtoji žemė.

Jei religijos filosofija yra atsiradusi kaip bandymas racionaliai pagrįsti prigimtinę religiją, tai šiandien tokia problema

[3] *Ibid.*, p. 10.
[4] *Ibid.*, p. 11.

yra išblėsusi drauge su tuo istoriniu laikotarpiu, kuriame ji iškilo ir ne kartą buvo „išspręsta".

Nuolatos iškildavo ir šiuo metu kyla kitų problemų, susijusių su kultūros sudėtingumu, religiniu pliuralizmu, pasaulio perspektyva; religijos filosofijos horizontas turi aprėpti šiuos naujus iššūkius[5].

Turime anksčiau pateiktą smulkų metodologinės problematikos iškilimo bei išsiskleidimo aprašą, išryškinantį kai kuriuos skirtingus problemų kėlimo būdus. Tai, kad kritinė, filosofinės metodologijos pobūdžio sąlygojama, religinio fenomeno refleksija atveria galimybę priimti skirtingus tyrimo metodus, galima paaiškinti religinio fenomeno sudėtingumu. Todėl galima kalbėti apie daugialypę ir kiek galint vidujai neprieštaringą religijos filosofinės refleksijos metodologiją[6].

Pirmiausia turėtume išimtinę teisę suteikti *fenomenologinei analizei*, tačiau ne empirinei-aprašomajai, kuri tipiška istoriniams religijos tyrimams, o egzistencinei, t.y. analizei, kuria siekiama žmogiškoje patirtyje užčiuopti autonomiško bei neredukuojamo religinio fenomeno pasirodymą.

Fenomenologinis aprašymas nėra atmestinas, bet ir nepakankamas. Žmogiškoji refleksija negali nesiekti išėjimo anapus fenomenalumo, todėl analizė perkeliama į žmogiškąjį

[5] Šią perspektyvą, iškėlė C. A. Keller, *Philosophie de la réligion: présent et avenir*, kn. *Revue de philosophie et théologie* 115 (1983), p. 37-50. Jis mano, jog religijos filosofija turi radikaliai keisti horizontą, nebesiribodama vien krikščionybe bei specifine, Vakarų tradicijai vidujai būdinga problematika. Religijos filosofija turi atsižvelgti į religinį pliuralizmą, kuriuo apibūdinamas šiuolaikinis pasaulis. Nebegalima nepaisyti fakto, kad kitos religijos su jų mąstymo sistemomis yra įsiskverbusios į Vakarus ir modifikuoja religinę sanklodą. Pasak Kellerio, reikalinga religijos filosofija, kuri būtų universali ir atvira visai religinės praktikos ir religinės patirties gamai. Šita perspektyva, savaime teisėta ir geranoriška, gali būti šiuolaikinių religijos filosofijos apmąstymų aspektu, bet negali nulemti jos vidinės užduoties.

[6] Cfr. G. Ferretti, *Filosofia della religione*, p. 177-179.

subjektą, kuris klausia savęs ir užklausia religinį fenomeną, nes žmogaus atvertumo būčiai šviesoje įgyjama tiesa ir prasmė. Tai reiškia, kad kalbama apie *transcendentalinę analizę*, kuri stumiasi pirmyn remdamasi žmogiškojo supratimo dinamikos poreikiu be atvangos klausti ir ieškoti.

Fenomenologinė analizė ir transcendentalinė analizė yra du momentai, vidujai susieti su *hermeneutiniu metodu*, kurio pagrindą sudaro „religinio fenomeno supratimas".

„Supratimas" yra perėjimas nuo duotybės į prasmę: „Tai yra priėjimas prie prasmės, kurią fenomenas turi jį atgaivinančiam subjektui; tai klausinėjimas jo manifestacijų, ženklų, kuriais jis reiškiasi, interpretavimas, siekiant prasiskverbti iki tuos ženklus pagimdžiusios prasmės intencionalumo, siekiant užčiuopti subjektą pažadinusius objektus, jį įkvepiančių vertybių ir turinių pasaulį"[7].

Hermeneutinis metodas įgalina įveikti įvairių racionalistinių metodų, besižavinčių religinio fenomeno aiškinimu, pretenzijas. „Aiškinimas" daugiausia reiškia fenomeno supaprastinimą, įjungiant jį į platesnio aprašymo sistemą ir šitaip „redukuojant" į kažką skirtinga nuo to, kuo jis nori būti[8].

2. Krypties nurodymas: B. Welte

Turime pateiktus religijos filosofijos apibrėžimo kontūrus, bendrais bruožais nusakančius tyrinėjimo metodą, orientuotą į religinio fenomeno supratimą.

[7] A. Rizzi, *Differenza e responsabilità*, Marietti, Casale Monferrato, 1983, p. 38.

[8] Įsigilinimui į religijos filosofijos metodą nurodome šiuos tekstus: A. Babolin (par.), *Il metodo della filosofia della religione*, 2 t., La Garangola, Padova, 1975; F. Brassuti, *Problemi di metodo della filosofia della religione*, Liviana, Padova, 1976; Aa. Vv., *L' ermeneutica della filosofia della religione*, Archivio di filosofia, Roma, 1977; A. Molinaro (par.), *Le metodologie della ricerca religiosa*, Herder-Lateranense, Roma, 1983.

Tuo tikslu drauge su metodologinėmis problemomis mums atrodo tinkama pristatyti Bernhardo Welte (1906-1983) poziciją. Jis pirmojoje savo veikalo *Religionsphilosophie* dalyje klausia apie bendrą filosofinio mąstymo prasmę, religijos filosofijos prasmę ir, šia kryptimi eidamas, atveria horizontą, į kurį būsime įtraukti, kad išryškėtų filosofijos ir religijos, teologijos ir religijos mokslų santykiai[9].

a. Filosofinis mąstymas

Welte pirmiausia pripažįsta, „kad religijos filosofija bet kuriuo atveju yra filosofija"[10]. Todėl būtina klausti, kas yra filosofija, nors ir žinant, jog apibrėžtai atsakyti galima ne į klausimą apie jos rūšį, o tik į klausimą, į ką ji nukreipta.

Filosofija pirmiausia yra filosofavimas, t.y. mąstymas pirmuoju asmeniu: filosofija nutinka tik kaip mąstymo įvykis, tad yra viso ko, kas žmogiška bei asmeniška, užmojis.

Filosofiniame mąstyme žmogus išsiskleidžia realybės supratimui, nes pastaroji jam apsireiškia savo tiesa. Tai reiškia, kad mąstymas plėtojasi ne tik žmogiškojo subjektyvumo vidujėje erdvėje, bet yra būties atvertis anapus žmogaus, „žmogaus ir pasaulio, mąstančiojo subjekto ir to, kas iškyla ir jam pasirodo jo mąstymo apšviestoje erdvėje, susitikimas"[11].

Mąstyti reiškia aptikti tiesos ir būties pėdsakus, išnyran-

[9] B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto,* par. A. Rizzi, Marietti, Casale Monferrato, 1985, p. 5-24. Bernhardas Welte buvo ribinių teologijos-filosofijos klausimų docentas Freiburgo universiteto teologijos fakultete. Savo ieškojimais jis stengėsi pagrįsti religinę patirtį šiuolaikiniame pasaulyje, kuris apibūdinamas nihilizmo sąvoka. Iš Welte veikalų, be kita ko, žr.: *Sulla traccia dell' eterno,* par. G. Borsella, Jaca Book, Milano, 1976; *La luce del nulla. Sulla possibilita di una nuova esperienza religiosa,* par. G. Penzo, Queriniana, Brescia, 1983.

[10] B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto,* p. 5.

[11] *Ibid.,* p. 6.

čius priešais iš pasaulio horizonto; tai reiškia atidžiai stebėti objektą ir dėmesingai įsiklausyti į jo primygtinį kreipimąsi.

Mąstymas dar privalo šitaip nušviestą realybę paversti žodžiais ir byloti taip, kad žodžiai ir sąvokos leistų atsiskleisti realybei. Taip žmogus egzistuoja pirmapradiškame savęs ir būties supratime, niekada nesibaigiančiame būtent todėl, kad būtis atsiveria mąstymui kaip neišsemiama.

b. Religijos filosofijos prasmė

Išryškinęs kai kuriuos pamatinius filosofinio mąstymo bruožus, Welte apibrėžia religijos filosofiją kaip „filosofinį mąstymą, laikantį savo objektu religiją ir, besistengiantį reflektyviai išryškinti religijos esmę bei pobūdį. Todėl klausimas, koks yra religijos filosofijos akstinas mąstyti, skamba taip: kas būtent yra religija?"[12]

Welte's iškeltu klausimu siekiama nustatyti ryšius tarp religijos ir filosofinio mąstymo. Kad religija būtų filosofijos objektas, visų pirma ji privalo būti „*duota* mąstymui, todėl religija nėra filosofija, tai visiškai kas kita, nei filosofija; ji [religija, - *vert.*] iškyla filosofiniame mąstyme kaip pastarojo pašnekovė ir pirmtakė"[13].

Reikia vis dėlto neužmiršti, kad, nors ir turėdama savas šaknis bei neprasidėdama filosofiniu mąstymu, religija skleidžiasi žmogiškos egzistencijos horizonte kaip žmogiškas įvykis ir kaip žmogaus gyvenimo forma.

Dėl to religija reiškiasi žmogiška kalba bei gyvuoja žmogaus poelgiuose ir šitaip ji dalyvauja istoriniame žmogaus savivokos, vadinasi, ir savo žmogiškosios istorijos supratimo

[12] *Ibid.*, p. 14.

[13] *Ibid.*, p. 15. Welte priverčia atkreipti dėmesį į tai, kad nors religija yra pirminė duotybė, kuria remiasi filosofija, tačiau „kritiškai mąstoma religija ateina po filosofijos" (*ibid.*, p. 24).

procese. Visi šie motyvai žmogų įgalina ir verčia vis iš naujo klausti, kas būtent yra religija, ypač toji, kurią jis priima kaip asmeninę gyvenimo formą.

Religija, kuri iškyla kaip esanti mąstyme, nėra tikslių faktinių duomenų eilė; ji išreiškia „kažką, ką galime pavadinti jos esme, kažką, kas mums suteikia galimybę kritiškai pamatuoti faktinę realybę"[14]. Tuo momentu, kai mąstymas, pasiremdamas religijos fakto tikrumu, reflektyviai autonomiškai siekia užčiuopti religijos esmę, atsiranda religijos filosofija. Tad ji atsiskleidžia kaip kritiška refleksija, juo reikalingesnė, kuo labiau, kaip kad mūsų laikais, religija, tikėjimas bei krikščionybė yra praradę akivaizdaus tikrumo pobūdį, tapdami kritikuojamais, jeigu ne iš viso atmetamais fenomenais.

Šiandien labiau nei bet kada yra reikalingas tyrinėjimų metodas, kuriuo religijos prasmė būtų išryškinta, atskiriant religiją nuo beprasmiškumo ir netikėjimo sferos, kurią reikia dar kartą įvertinti.

c. Išankstinė religijos samprata

Welte imasi plėtoti religijos sampratą, turinčią būti ne išankstine nuostata, o tiesiog pradiniu tašku[15].

Tačiau Welte's pasiūlyta išankstinė religijos samprata apibrėžia religiją kaip „žmogaus ryšį su Dievu arba su dieviškumo sfera"[16].

Tai tikrai nėra taikus apibrėžimas. Kritinei moderniajai sąmonei pavartotieji terminai yra tapę ypač problemiškais. Bet Welte aiškina, jog šiuo apibrėžimu jis norįs atkreipti dėme-

[14] *Ibid.*, p. 16-17.

[15] Čia „pradinis taškas" nereiškia pagrindo ar prielaidos. Jeigu taip būtų, atliktume teologinę (kuri iš tikrųjų tiesiogiai remiasi teologinėmis prielaidomis), o ne filosofinę procedūrą (*ibid.*, p. 19).

[16] *Ibid.*, p. 21.

sį į religiją kaip „tam tikrą *žmogišką egzistavimo būdą*, kuriuo žmogus gyvena ir kurio laikosi".

Pirmiausia žmogaus laikysena akistatoje su Dievu yra žinojimas esant Dievo užklaustu. Tą klausimą lydi žmogaus atsakymas.

„Tiek pirmas, tiek antras momentai, dieviškas klausimas bei žmogaus atsakymas, iškyla žmogaus egzistencijos horizonte. Šia prasme religija kiekvienu atveju yra žmogaus egzistavimo būdas. Tai yra toks egzistencijos pobūdis, kai žmogus žinosi esąs sąlygotas realybės, vadinamos Dievu, arba neapibrėžčiau, dieviškumu. Žmogus žino save esant determinuotą atžvilgiu kažko, kas yra nuo jo skirtinga: didesnio ir pirmapradiškesnio už jį."[17]

Jei apie žmogaus religinę patirtį galima kalbėti tik nurodant Dievą kaip pirmapradę ir grindžiančiąją realybę, tai religijos filosofija pirmiausia privalo kalbėti apie Dievą, nusakydama jo filosofinį turinį[18]. Atlikęs į Dievą sutelktą filosofinę refleksiją, Welte tęsia savo sumanymą, analizuodamas „žmogiškąją religijos pusę", šitaip parodydamas būdą, kuriuo žmogus gali nustatyti adekvatų santykį su Dievo paslaptimi[19].

Šioje analizėje religijos filosofija privalo kiek galint atviriau traktuoti religinius fenomenus, kadangi religinė egzistencija visada plėtojasi daugeliu matmenų.

[17] *Ibid*., p. 22.

[18] Plg. antrą dalį: *Dievas kaip religijos pradmuo*. Nubrėžęs dvejopus kelio Dievo link, pradedant niekiu, metmenis, Welte aptaria absoliutaus slėpinio asmenišką pobūdį bei dieviškumą ir galiausiai parodo Dievo vaizdinio istorinę kaitą.

[19] Plg. trečią dalį: *Žmogus kaip religijos subjektas*. Welte čia atlieka kruopščią vidujybės (tikėjimas, meditacija), maldos kaip kalbos ir garbinimo analizę, užbaigiamą skyriumi apie nepakankamas religijos formas (ideologijos, fanatizmas).

III
RELIGIJOS FILOSOFIJA: SANTYKIŲ PROBLEMA

Jei ankstesniame skyriuje sintetiškai apžvelgėme Welte's nueito kelio kontūrus, tai darėme neketindami jo nuostatą išskirti iš kitų. Dabar iš Welte's atliktos analizės ketiname gauti metodologinę naudą. Pasiremsime jo gautais rezultatais bei jo pasiūlytomis nuostatomis, kad nustatytume tam tikras ribas bei apibrėžtume galimą filosofijos, teologijos bei filosofinės teologijos santykį. Tada pereisime prie klausimo apie religijos filosofijos ir religijos mokslų santykį.

1. Religijos filosofija ir teologija

Pirmojoje mūsų nueito kelio dalyje, remdamiesi penkiais prasminiais momentais, bandėme rekonstruoti istoriją šito nelengvo santykio, kurio išdava buvo teologijos pakeitimas religijos filosofija. „Dėmesio perkėlimą nuo teologijos į religijos filosofiją grindžia mąstymo pasikeitimas, kurį būtų galima nusakyti kaip posūkį nuo pasaulio į žmogų, nuo substancijos į subjektą bei jo laisvą subjektyvumą, nuo kosmocentriškesnio mąstymo pavidalo į antropocentrišką."[1] Žmogaus klausimas pradeda užimti Dievo ir būties klausimų vietą, o pati religija tampa aplink save besisukančio proto viešpatavimu. Teologi-

[1] J. Schmitz, *Filosofia della religione*, par. M. C. Bartolomei, Queriniana, Brescia, 1988, p. 13.

jos, naujai apmąstančios apreiškimą, uždavinys bus atkurti dieviškumo aspektą. Welte juda demarkacine linija, atskyrusia religijos filosofiją ir teologiją. Pateikdamas religijos koncepciją, jis patvirtina religijos filosofijos neredukuojamumą į teologiją bei supriešina jų metodus[2]. Pastarosios abi suponuoja religiją: pirmoji - kaip savo horizontą, antroji - kaip pagrindą. Religijos filosofijoje religija yra išankstinė duotybė, horizontas, kuriame refleksija įgauna pradžią, „remdamasi mąstymo laisve ir autonomiškumu"[3]. Teologijoje, priešingai, religija, kaip apreiškimas, yra pagrindas, kuriuo, kaip pradiniu tašku, refleksija akivaizdžiai ir natūraliai privalo pasiremti. Tad religijos filosofija ir teologija mąstymą artikuliuoja skirtingai: viena privalo išsaugoti paties mąstymo laisvą galią, tuo tarpu kita turi būti suderinta su tais teologiniais pagrindais, kuriais remiasi. Ši Welte's pozicijos analizė atveda į religijos filosofijos ir teologijos skirtumo pripažinimą tiek objekto, tiek metodo lygmeniu.

Religijos filosofijos objektas lieka religinis fenomenas kaip istorinė duotybė, išreikšta personaliais bei socialiniais aspektais; teologijos (krikščioniškosios) objektas, priešingai, yra Dievo apsireiškimas Jėzuje Kristuje.

Ir pritardami Mancini[4], pripažįstančiam krikščioniškąją *kerigmą* bendru tiek religijos filosofijos, tiek teologijos objektu, pozicijai, negalime neigti kitokio to paties objekto traktavimo būdo. Teologijos metodas apibrėžia save kaip besiremiantį šaltiniais, kurių pagrindu teologinis mąstymas ima disponuoti krikščioniškuoju apreiškimu: Šv. Raštu ir Bažnyčios Tradicija, t.y. tikėjimu, skelbiamu bei patiriamu kulte, praktikoje, doktrinoje. Religijos filosofija, atvirkščiai, grindžiama filosofine refleksija, „siekiančia autonomiškai ir su kriti-

[2] Žr. aukščiau, išn. 15.
[3] B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 19.
[4] Žr. aukščiau, šios antros dalies I, 4.

niu atsargumu įsiskverbti į būtį, į religijos esmę bei teises, pradžios tašku laikant faktinę religijos realybę"[5].

2. Religijos filosofija ir filosofinė teologija

Sunkiau apibrėžti religijos filosofijos ir filosofinės teologijos santykį[6].

Visų pirma: ar egzistuoja kokia nors „filosofinė teologija"? Atrodytų, kad taip, jos buvimas tariamas kai kuriuose darbuose, bandančiuose grąžinti į apyvartą šią tradicinę filosofinės refleksijos dalį[7]. Be kita ko, netrūksta autorių, kalbančių apie filosofinės teologijos „neaktualumą" arba tiesiog apie „negyvą discipliną"[8].

Dėl daugybės filosofinei teologijai priskiriamų definicijų ar paradigmų ji yra sunkiai išdėstoma disciplina. Ir jeigu ieškosime paties bendriausio apibrėžimo, tokio kaip „metodiškas Dievo apmąstymas", vis tik lieka problema, ar tai tam tikra teologinė, ar teologijos dalį sudaranti disciplina. Sistemišką refleksiją atliko Otto Muckas. Filosofinė teologija, pasak Mucko, yra filosofinis tyrinėjimas, turintis įtraukti į filosofijos, siekiančios susidurti su Dievo problema, sferą[9].

5 B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 18.

6 Šita tema buvo paliesta VI tarptautiniame religijos filosofijos kongrese (Perugia, 1984 m. spalio mėn. 24-26 d.). Taipogi šiuo klausimu žr.: Aa. Vv., *Teologia filosofica e filosofia della religione*, t. 2, par. Babolin, Benucci, Perugia, 1986-1987. Taip pat: F. Rossi, *Teologia filosofica e filosofia della religione*, kn. *Rivista di filosofia neoscolastica* 2 (1988), p. 242-290 (su plačia bibliografija).

7 Italijoje yra publikuoti: O. Muck, *Teologia filosofica*, par. G. Penzo, Queriniana, Brescia, 1985; B. Mondin, *Teologia filosofica*, Massimo, Milano, 1991.

8 Plg. J. Greisch, *Actualité ou inactualité de la théologie naturelle?*, kn. *Revue de sciences philosophiques et théologiques* 67 (1983), p. 443-453. Diskusija labiausiai išsiplėtojo Vokietijoje aštuntame dešimtmetyje bei Prancūzijoje devintame dešimtmetyje.

9 O. Muck, *Teologia filosofica*, p. 5.

Todėl Muckas atskiria apreiškimo teologiją, kuri tikėjime priimtų apreiškimo turinių pagrindu siekia aiškinti problemas, liečiančias žmogaus padėtį Dievo atžvilgiu, bei filosofinę teologiją, to paties išaiškinimo siekiančią žmogiškos patirties konceptualizavimo pagrindu, t.y. filosofiniu požiūriu.

Šioje vietoje filosofinė teologija ir religijos filosofija ima reikalauti atsargaus požiūrio, kadangi abi yra filosofijos prieglobstyje.

Muckas pabrėžia, kad filosofinė teologija ypač atsidedanti „koncepcijų, laikančių Dievą egzistuojančiu religinėje sąmonėje, prasmės bei įtikinamumo aiškinimui"[10], tuo tarpu religijos filosofija skleidžiasi bendresniu įvairių religinės patirties formų apibūdinimo ir įvertinimo pretenzijų į tiesą požiūriu lygmeniu.

Filosofinėje teologijoje vis dėlto randa vietą ir toks tipiškas religijos filosofijos elementas, kaip *„religijos fenomeno refleksija*, o ypač tikėjimo principų, susietų su tam tikru Dievo sampratos turiniu, refleksija"[11]. Šitaip Muckas religijos fenomene išskiria abiems disciplinoms bendrą horizontą, bet šiame horizonte nesutampa metodologiniai tikslai: filosofinės teologijos metodas tenkinasi iš religijos fenomeno iškylančia Dievo samprata, o religijos filosofijos metodas išsiplečia paties fenomeno globališkumo bei tiesos kryptimi.

Šių skirtumų įžvalga nereiškia, kad religijos filosofijos ir filosofinės teologijos statuso problema laikoma išspręsta. Ribų nustatymas mokslo požiūriu tik atveria daugiau problemų, nei tuo nustatymu išsprendžiama. Iš to kyla metodologinis reikalavimas nesusitelkti ties „išvadų" horizontu, svarstant religijos temą, kadangi kiekviena pasiekta pozicija visada gali būti pradžios taškas paskesniems ieškojimams.

[10] *Ibid.*, p. 63.
[11] *Ibid.* (Kursyvas aut).

3. Religijos filosofija ir religijos mokslai

Moderniajame mąstyme subjektas tapo centriniu visos filosofinės refleksijos tašku. Tai sukėlė naują susidomėjimą religiniu žmogaus matmeniu.

Ankstyvasis Renesansas su senųjų pagoniškųjų religijų tyrinėjimais ir vėlesnė, naujas religijos formas pažinusi, didžiųjų geografinių atradimų epocha pateikė begalę faktinių duomenų, kuriuos reikėjo naujai apdoroti bei apmąstyti. Hegelis XIX a. pradžioje dar galėjo religijos istoriją ir religijos filosofiją artikuliuoti drauge. Bet po jo šioje vietoje įvyko lemiamas lūžis.

Šitaip atsirado „religijos mokslai" - mokslai empiriniai, ne normatyviniai, per jų tarpusavio ryšius bei santykius su kultūra, visuomene, individu orientuoti į žmonijos religijų supratimą.

a. Religijų istorija

Moksliniuose religijos tyrimuose netrukus išsiskiria istorinio-enciklopedinio pobūdžio interesai. Šitaip išsikristalizuoja *religijų istorija,* laikoma religijos mokslų prodiscipline.

Religijų istorija tyrinėja religijos kilmę, istorinę raidą, jos galimus pradininkus, šventus tekstus. Iš pradžių buvusi neišsemiamu duomenų šaltiniu, pamažu įgijo savą tyrinėjimų metodą, kurio pagrindą sudaro tam tikri esminiai momentai:

- tyrimas specializuojasi: religijų istorikas yra arba graikų, arba egiptiečių, arba indų ir t.t. religijos specialistas;
- kruopšti filologinė rekonstrukcija, tiriant šventus tekstus bei pagrindinius dokumentus;
- dėmesys tam tikros religijos vidinei istorinei plėtotei;
- dėmesys tyrimo nešališkumui, siekiant neprarasti tyrimo mokslinio pobūdžio.

Religijų istorijoje išaugo „lyginamasis" metodas, kuriuo laike nutolę fenomenai aprašomi juos lyginant bei interpretuojant. Šiuo metodu neteikiama reikšmės įvairių fenomenų istoriniam vaizdui; šis metodas ribotas tuo, kad susižavėjus iki begalybės besiplečiančiu interpretavimu ir remiantis supratimu, siekiančiu kur kas toliau, nei paprastas aprašymas, rizikuojama sukurti fiktyvią panašumų bei analogijų skalę.

b. Religijos fenomenologija

Lyginamieji religijos tyrimai inicijavo *religijos fenomenologijos* išsiplėtojimą, t.y. mokslo, kuris siekia aprašyti religijos fenomeno pasirodymą, atmesdamas bet kokias vertinamojo pobūdžio nuomones. Ilgainiui religijos fenomenologija nustoja siekti religinio fenomeno objektyvumo, nesvarbu, koks jo kultūrinis bei religinis kontekstas. Šitaip tad baigėsi fenomenų kaip belaikių dvasios struktūrų tyrinėjimas. Taip buvo suvokta būtinybė religiją traktuoti taip, kad pavyktų papildomumo principo pagrindu integruoti istorinį matmenį bei fenomenologinį požiūrį.

c. Religijos sociologija

Apšvietai atlikus kritinę religijos analizę, demaskuojančią bažnytinių institucijų pretenzijas į pasaulietinę valdžią, praėjusio amžiaus pabaigoje pozityvizmo bei religijos radikalios kritikos atmosferoje atsinaujino susidomėjimas religijos socialiniu funkcionavimu. Tik tokiems tyrinėtojams, kaip E. Durkheimas bei M. Weberis, pavyko religijos ir visuomenės temą įtakoti be kritinės polemikos, ir šitaip suteikti mokslinio orumo *religijos sociologijai.*

Sociologinė religijos analizė motyvuojama ne tik abipuse religijos bei visuomenės įtaka, bet ir akivaizdžiu faktu, kad re-

ligijoje esama institucinio aspekto, ir, kaip tokio, sukuriančio socialines funkcijas bei socializacijos formas, galimas moksliškai tyrinėti bei interpretuoti.

Šiuo metu religijos sociologija, analizuodama fenomeną, įvardijamą „sekuliarizacijos" vardu, į savo refleksijos centrą įtraukė religijos ne tiek, kaip pačios religijos, kiek kaip visuomenę vienijančios jėgos, reiškimąsi. Bet tuo pat metu pasiryžtama iškelti aikštėn ir visus tuos simptomus, kurie mūsų technologinėje visuomenėje lyg ir reiškia naują sakrališkumo pasirodymą.

d. Religijos psichologija

Pačioje XIX a. pabaigoje atsirado *religijos psichologija*, nukreipta į *psyche* ir religinės patirties santykio nagrinėjimą. Šioje srityje šiandien palaikomas froidiškojo interpretacinio modelio permąstymas bei nuolatinis domėjimasis Jungu.

Bet esama ir įvairių orientacijų, išplečiančių diskursą, analizuojantį žmogiškojo religiškumo ir socialinės-kultūrinės sferos santykį, ir šitaip iškylančių virš atskiro individo religinės patirties plotmės.

Religijos filosofija, religijų istorija, religijos fenomenologija, sociologija ir psichologija nėra vien tokios disciplinos, kurios gyvuotų kaip turinčios nuosavybės teises į tokią plačią sritį, kokia priskiriama religiniam fenomenui. Tarp jų negali nebūti vidinės konfrontacijos ta prasme, kuri išreiškiama „hermeneutinio rato" terminu; ypač tarp religijos filosofijos ir kitų disciplinų: „pastarosios jai privalo pateikti realų istorinį faktą, kurį religijos filosofija turi interpretuoti proto totalumo šviesoje, nusakydama to fakto esmingumą bei jo prasmės žmogui ir jo istorijai pagrindą.

Religijos filosofija savo ruožtu privalo kritiškai aiškinti religiniams mokslams ribas išankstinio supratimo, kurio neiš-

vengiamai laikomasi, interpretuojant to, kas yra religija, tyrimą."[12] Šia prasme „hermeneutinis ratas" tarp religijos filosofijos ir religijos mokslų krypsta nuo istorinių-fenomenologinių duomenų lygmens į prasmės lygmenį, kad vėliau iš naujo sugrįžtų prie kritiškai paaiškintų duomenų. Šitaip religija pripažįstama pirmapradišku ir neišsemiamu žmogiškuoju pagrindu.

Religijos filosofija, kartą pasiekusi tokį rezultatą, galėtų deramai skatinti tarpdisciplininį įvairių religijos mokslų suartėjimą, laikydama sau pavaldų tą horizontą, kuriam kiekviena iš disciplinų savaip atsiveria[13].

[12] G. Ferretti, *Filosofia della religione*, p. 179-180.

[13] Religijos mokslų bendros perspektyvos klausimu žr.: C. Cantone (par.), *Le scienze della religione oggi*, LAS, Roma, 1981; G. Ragozzino, *Il fatto religioso. Fenomenologia, psicologia, sociologia, Storia delle religioni*, Marietti, Torino, 1981; L. Sartori (par.), *Le scienze della religione oggi*, EDB, Bologna, 1983; A. N. Terrin, *Le scienze della religione a confronto*, Messaggero, Padova, 1983.

TREČIA DALIS

HERMENEUTINIS ŽVILGSNIS Į RELIGIJOS FILOSOFIJOS TEMATIKĄ

Įvairūs religijos mokslai aprašinėja religinį fenomeną, pasiremdami savais pradiniais taškais. Iš religijos filosofijos tikėtumės kažko daugiau: kad nurodytų, kas yra religijos esmė. Fenomenų, kuriuos turėtų tyrinėti religijos mokslai, ir tokių fenomenų, kurie turėtų būti apibrėžiami kaip „religiniai" tiesiogine prasme, išskyrimui galėtų praversti tikslus apibrėžimas. Deja, apibrėžimo poreikis yra proporcingas apibrėžimo sunkumui. Daugiausia, ką gali religijos mokslai, tai - pateikti funkcinius religijos apibrėžimus[1]. Pirmoje šio komentaro dalyje pamatėme, kokie gali būti religijos apibrėžimai, remiantis aptartomis tam tikromis filosofinėmis koncepcijomis[2]. Tame lygmenyje religija, būdama redukuota į

[1] Čia, atrodo, verta prisiminti, kad funkcinis apibrėžimas pasirodo pernelyg priklausomas nuo akcentuojamos funkcijos. Pavyzdys pateiktas, atsižvelgiant į N. Luhmann, *Funzione della religione*, par. G. Morra, Morcelliana, Brescia, 1990. Jis religiją daro priklausomą nuo savo sistemų teorijos, kurioje religija yra sistema, turinti supaprastinti realybės sudėtingumą bei teikti alternatyvių elgesio formų galimybę to, kas neracionalizuojama, atžvilgiu.

[2] Kanto filosofijoje religija užima ašies tarp teorinio proto bei praktinio proto padėtį, tarpininkaujant laisvės, sielos nemirtingumo ir Dievo buvimo postulatams, kurių neįmanoma patikrinti teorinio proto lygmeniu, bet kurie būtini praktiniam protui, kad nebūtų paneigtos etinės prievolės. Hegeliui, atvirkščiai, religija glūdi sistemos viduje kaip neadekvačios neprezentacijos forma, būsianti įveikta sąvokoje, kur dvasia įgis savęs pačios kaip absoliuto žinojimą.

sistemos aspektą, praranda savo autonomiją.

Galiausiai, antrojoje dalyje įvairių metodų analizė pateikė mums tokį sudėtingą religinių duomenų paveikslą, kad jo atžvilgiu beveik neįmanoma apibrėžti religijos sąvokos.

Metodologinis B. Welte's kelias yra nemaža pagalba, išpainiojant netiksliai nustatytas įvairių disciplinų tyrinėjimo lauko ribas. Jo preliminarinė religijos, kaip žmogaus ryšio su Dievu ar dieviškumo sfera, samprata, nors ir lieka problemiška, įgyja teorinį patikimumą būtent tuo, kad Welte minėtam ryšiui atranda tokią „vietą", kokia yra žmogiška egzistencija: religija esanti „žmogiškasis egzistencijos būdas"[3].

Religijoje Welte's įžvelgiamas Dievo klausimas ir žmogaus atsakymas iškyla žmogiškos egzistencijos horizonte kaip žmogaus žinojimas, „esant determinuotu ryšium su kažkuo, kas yra nuo žmogaus skirtinga, už jį didesnio ir pirmapradiškesnio"[4]. Todėl Dievas yra visos religinės egzistencijos grindžiančioji ir pirminė realybė, o religijos filosofija pirmoje vietoje privalo kalbėti apie Dievą, nusakydama jo filosofinę sampratą. Šiuo atžvilgiu prisiminsime, jog Welte peržengia religijos filosofijos ribas, įžengdamas į filosofinę teologiją. Religijos filosofiją ir filosofinę teologiją suderinantis požiūris gali būti teisėtas, bet šiuo atveju jį matome esant sąlygotą išankstinės Dievo sampratos, nors Welte pradeda iš toli[5]. Todėl pirmenybę teiksime kitokios perspektyvos aptikimui ir bandymui išlikti žmogiškoje religijos plotmėje, hermeneutine religinio fakto analize siekdami atskleisti Dievo paslaptingumo spindulį, kuris, tačiau, išlieka gelmėje. Todėl manome, kad religijos filosofas gali lydėti tik iki paslapties slenksčio, jo neperžengdamas, kad po to liudijimas būtų pavestas racio-

[3] B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 21.

[4] *Ibid.*, p. 22.

[5] Plg. antrą dalį kūrinio, kuriame Welte prieš prieidamas Dievo sąvoką, plėtoja du iš nihilizmo plaukiančius kelius.

naliai analizei (filosofinė teologija), ar tikėjimo apšviestam protui (apreiškimo teologija). Šioje trečiojoje dalyje dviejų religiją sudarančių aspektų - religinės patirties matmens bei religinės kalbos - pagrindu atkreipsime dėmesį į religijos žmogiškąją plotmę. Čia kalbama apie dvi pačias plačiausias problemų sritis, pamatines, apmąstant religiją. Platesnę analizę stengsimės sutelkti į šiuolaikinį kontekstą, ypač į akistatą su šiuolaikine postmetafizine refleksija.

I
SEKULIARIZACIJA KAIP „LIKIMAS"

Sekuliarizacijos terminu iš atminties prikeliamas visas jo, kaip sociologinės kategorijos bei teologinių ginčų objekto, semantinis nuotykingumas[1]. Tuo tarpu terminu „likimas" mes įvesdinami į šiuolaikinį kultūrinį *koinė*, atstovaujamą hermeneutinio mąstymo[2]. „Likimas" yra heidegeriškojo aliuzinio

[1] „Sekuliarizacija" yra terminas, iškilęs sociologijoje ketvirtame dešimtmetyje, idant nurodytų perėjimą nuo žemdirbiškos sakralinės visuomenės į industrinę profaniškąją visuomenę. Šios sekuliarizacijos tezės įkvėpėju sociologijoje yra Maxas Weberis su savo „pasaulio atkerėjimo" teorija. Jis iš naujo susieja vakarietišką visuomenę su hebrajiškomis ištakomis bei su samprata Dievo, įdavusio žmogui į rankas jo laisvę ir kviečiančio pakilti jį iš natūralaus būvio, suteikiančio jam gebėjimą keisti pasaulį, o ne kontempliuoti jį kaip šventą tvarką. Teologijos plotmėje šios idėjos davė pradžią vadinamajai „sekuliarizacijos teologijai", kurios įkvėpėjas buvo ne kas kitas kaip D. Bonhoefferis, o F. Gogartenas buvo teologas, suteikęs tam biblinį pagrindimą. Protestantiškoje dirvoje septintame-aštuntame dešimtmečiuose šią teologiją pratęsė vadinamoji „Dievo mirties teologija", o katalikiškoje dirvoje šio požiūrio atgarsių atrandame tokių teologų, kaip Chenu, Rahneris, Schillbeeckxas pažiūrose. Teologinių diskusijų klausimais žr.: R. L. Richard, *Teologia della secolarizzazione*, par. F. Camurati, Queriniana, Brescia, 1970; A. J. Nijk, *Secolarizzazione*, par. G. Palo, Queriniana, Brescia, 1973; G. Miccoli, *Fra mito della cristianita e secolarizzazione*, Marietti, Casale Monferrato, 1985; V. Possenti, *Tra secolarizzazione e nuova cristianita*, EDB, Bologna, 1986.

[2] Kalbama apie tą filosofinę tendenciją, kuri pirmą kartą pasireiškė H. G. Gadamerio kūrinyje „Tiesa ir metodas" (1960); ji palietė tokius skirtingiausius autorius kaip H. O. Apelis, J. Habermasas, P. Ricoeuras, L. Pareysonas, R. Rorty.

žodyno žodis, ir Heideggeris, žinoma, yra vienas iš šitą mąstymo kryptį globojančių dievų.

1. Heideggeris: būtis kaip likimas[3]

Per Heideggerį (1889-1976) hermeneutinis mąstymas priima kvietimą įveikti tradicinę metafiziką, kuri būtį visada mąsčiusi „prado" ir „pagrindo" terminais. Būtis nėra „pagrindas" (*Grund*), bet „likimas" (*Geschick*), siuntimas, perdavimas, žinia. Būtis ne „yra", bet buvoja („si da"), ir, tuo pačiu metu, atsitraukia („si sottrae"); tokia yra jos lemtis[4]. Būtis, ypač vėlyvojo Heideggerio refleksijoje, yra mąstoma kaip matmuo, kuriuo žmogus iš esmės nedisponuoja, bet kuris drauge turi pirmapradišką santykį su žmogišku buvimu. Šis pirmapradis santykis nėra visada tapatus, jis kinta drauge su įvykiais istorinių epochų, kurias atitinka įvairios būties buvojimo ir atsitraukimo galimybės.

Būties, kaip atvykstančios ir atsitraukiančios, mąstymą atitinka kitokia jos padėtis metafizikos atžvilgiu. Heideggeris, *Būtyje ir laike* mąstęs jos rekonstrukciją nauju pagrindu, galiausiai radikalizavo savo poziciją ir prabilo apie galimą metafizikos įveiką (*Verwindung*) tik tuo atveju, jeigu ji „praryta" (įprastine *Verwindung* prasme), t.y. leista peržengti, neturint pretenzijos nieko joje pakeisti. Tokiame metafizikos įvei-

[3] Čia tik užsimename apie Heideggerio mąstymą būties klausimu po „posūkio", įvykusio ketvirto dešimtmečio pradžioje. Heideggeris po „Būties ir laiko" paskelbimo (1927 m.) šiuo klausimu atliks posūkį, nusigręždamas nuo egzistencialinės analitikos kelio (žmogaus klausimo apie būtį), idant mąstytų pačią būtį. Labiausiai, pradedant *Laišku apie humanizmą* (1936), būties problema tampa pagrindine jo mąstymo problema, o skirtingi jo sprendimai liudija „eksperimentinį" ieškojimų pobūdį. Pažinčiai su Heideggeriu pirmiausia vėl nukreipiame į G. Vattimo, *Essere, storia e linguagio in Heidegger*, Marietti, Genova, 1989.

[4] Terminas *Geschick* Heideggerio filosofijoje turi dvejopą reikšmę: lemties (nuo *Schickung* = nuosprendis) ir pasiuntimo (nuo *schicken* = siųsti).

kos kontekste Heideggeris užduoda pagrindinį savo klausimą - ką reiškia mąstyti.

Palyginti su Vakarų tradicija, Heideggeris visiškai pakeitė mąstymo sampratą. Vakarietiškas filosofavimas sukūrė konceptualų bei imlų, realybę atitinkantį ir gebantį ją užčiuopti mąstymą. Heideggeris tvirtina, kad iš tokio mąstymo nieko nebeliko. Atsisveikinant su tradicine metafizika, mąstymas atveriamas kitų galimybių raiškai, - tokių, kurios, būdamos anapus bet kokio pagrindo, tampa begalinėmis galimybėmis (*Abgrund*). Tad turimas hermeneutinis atvirumas, reiškiantis galimybę peršokti nuo vienos interpretacijos prie kitos, apibrėžtai su jokia nesusisaistant. Šita žinios perdavimo arena yra būties kaip likimo savidava - dovana. Atsakymas būčiai yra mąstymas kaip vėl-atsiminimas (*andenken*); mąstymas, kuris privalo atsižadėti valios pažinti ir žinoti, privalo kalbą naudoti savo atsakomybe, daiktus aprašyti taip, kad juos paaiškintų ir išsemtų. Mąstymas kaip vėl-atsiminimas yra įsiklausymas, paslapties, persmelkiančios daiktus ir besismelkiančios iš daiktų, atpažinimas; jis yra žodžio nenualinanti jo interpretacija, atsižvelgimas į jo prigimtyje esančius neišsemiamus išteklius. Mąstymas kaip vėl-atsiminimas siekia leisti kitam būti kaip kitam.

Šioje situacijoje ir kalba išsižada abstrakčių sričių bei specialioms žinojimo sritims tipiško formalaus tikslumo, kad grįžtų į kasdienės kalbos laikinybę. *Logos*, kuriuo žavėjosi graikų filosofai ir kuris moderniajame moksle buvo tapęs apskaičiavimu bei *ratio*, daro šuolį į *logoi*. Šuolį, kuriuo atstatoma jo diskurso, kalbos, kuria kalbama bendruomenėje, ir tik savo viduje „sukaupusios" visas formalias specialaus žinojimo kalbas, prasmė.

Heideggerio filosofijoje metafizikos įveika yra tiesiogiai susieta su šiuolaikinės epochos analize. Gyvename technikos amžiuje, kuris, anot Heideggerio, nėra žmogiška konstrukci–

ja, o metafizikos pabaiga, ir kaip tokia, priklauso nuo pačios būties buvojimo/pasitraukimo.

Atsimenantis mąstymas kaip atvirumas paslapčiai suteikia galimybę kitaip buvoti pasaulyje ir įsiklausyti į būties kvietimą bei atliepti jam. Iš tikrųjų: „Juo labiau mes priartėjame prie prarajos, tuo aiškiau pradeda nušvisti keliai link to, kas gelbsti, ir tuo daugiau mes klausinėjame. Nes klausinėjimas yra mąstymo maldingumas (*Frömmigkeit*)"[5].

2. Sekuliarizacija ir religijos filosofija

Hermeneutinis mąstymas, ieškodamas metafizikos įveikos galimybės, dėl įvairių priežasčių seka Heideggerio pėdomis ir praeina vystymąsi, įvardijamą „sekuliarizacijos" vardu.

Šiandieninėje Italijoje šiam terminui vėl ėmė skirti dėmesį G. Vattimo. „Nesunku pastebėti, kuria prasme galime tvirtinti, jog sekuliarizacijos tendencija persmelkia filosofiją bei šiuolaikinę kultūrą: ideologijos krizės, istoricistinių ar scientistinių metafizikų susiskaldymas, pažangos bei pačios istorijos kaip vieningos įvykių eigos mito saulėlydis - tai faktai, kurie visiems prieš akis."[6]

Vadinasi, „sekuliarizacija" nenori būti tiesiog būdu išlaikyti distanciją praeities filosofijos atžvilgiu, liaupsinant pasaulio aiškinimo įvairovę. Šitaip filosofija redukuotųsi į paprastą kultūros teoriją.

[5] M. Heidegger, *La questione della tecnica*, kn. Id., *Saggi e discorsi*, par. G. Vattimo, Milano, Mursia, 1985, p. 27.

[6] G. Vattimo, *Introduzione*, kn. Id. (par.), Filosofia' 86, Laterza, Roma-Bari, 1987, p. V. Kalbama apie pirmą tomą serijos, kuri po tokios gausios filosofinės istoriografijos turi pateikti kolektyvinį teorinių apmąstymų darbą. Įvairių autorių dalyvavimas jungiamas termino „sekuliarizacija", kuriuo atnaujinamos diskusijos pastaraisiais metais svarstytomis, tačiau dabar kitaip įvardijamomis temomis: „negatyvusis mąstymas", „proto krizė", „silpnasis mąstymas".

Semantiškai bei istoriškai „sekuliarizacija" turi ir „emancipacijos" prasmę. Dabar „tai priklauso nuo tam tikros drastiškos redukcijos, kai metafizika tapatinama su pilnutinio paaiškinimo buvimu, tiesa - su absoliučiu subjekto saviakivaizdumu, racionalumas - su galutinio pagrindo pasiekiamumu"[7]. Tad sekuliarizacija, suprasta kaip metafizikos pabaigos patirtis, nurodo filosofijai pozityvią užduotį. Sekuliarizuota filosofija iš naujo ieško būties pėdsakų, išvedančių į kitybę. Tiesa savo sekuliarizuota forma nebėra akivaizdi ar skaidri, ji nebėra pradmenys; ji suvokiama kaip nukeliančių nuorodų ir jų savitarpio priklausomybės sistema, o labiausiai kaip fonas.

Filosofija tad turi laisvai įsiklausyti į ženklus, įvykius, kurie iškyla šitame fone ir pakeri jos likimą; ji privalo atidėti į šalį didžiuosius tradicinius filosofijos klausimus (Dievas, subjektas, pasaulis) ir teikti pirmenybę galimybei realybės atžvilgiu, demokratijos principui - subjektyvumo, o procesualumo principui - pastovumo atžvilgiu. Taigi filosofijos kalba, talkinama kalbos, artimesnės metaforai, poezijai ir pasakojimui, turi atsisakyti įmantrios ir techniškos terminologijos.

Vattimo analizė toliau tęsiama, svarstant sekuliarizacijos religinę prasmę, kuri galbūt labiausiai yra įšaknyta termino istorijoje. Kaip tik religinės prasmės atžvilgiu sekuliarizacija parodo savo kaip „likimo" pobūdį. „Ji nėra vien tik modernizacija, nusakralinanti racionalizacija [...], sekuliarizacija yra įšaknyta pačioje Vakarų religijos (hebrajų, krikščionybės) esmėje."[8] Bet tai nereiškia tvirtinimo, jog sekuliarizacijos procesas - tai pačiose mūsų religinės kultūros ištakose glūdinti būtinybė. Sekuliarizacija gali būti pozityviai pamatyta kaip „likimas" tik jei išsaugoma gyva religinės jos kilmės atmintis. Iš tikrųjų: „Tik todėl, kad „neužmiršta" šios kilmės, profaniškasis pasaulis išvengia rizikos tiesiogiai vaizduotis save kaip

[7] *Ibid.*, p. VIII.
[8] *Ibid.*, p. X.

šventą tvarką"[9]. Tam, Vattimo nuomone, yra svarbu „atnaujinti filosofijos ir religinės patirties dialogą, kuris nuolatos vyko Vakarų filosofinėje tradicijoje"[10]. Šiandien kalbėti apie sekuliarizuotą filosofiją reiškia būti gerai įsidėmėjusiam jos kilmę iš sakralinio horizonto bei atitolimą nuo jo. Jeigu filosofija pradeda prisiminti tokį atitolimą, galima vėl dialogiškai atsiverti ištakoms. Bet kad dialogas tikrai vyktų, filosofija neturi dėtis žinojimu, absoliučiai alternatyviu religijai, o save pačią ir religiją mąstyti kaip susijusias savo kilme, istoriniais ryšiais, istorinėmis nukreipiančiomis nuorodomis bei žinios interpretavimu. „Remiantis šia perspektyva, nebus tiesiog filosofijos („*la* filosofia") ir tiesiog religijos („*la* religione"), kurių, šitaip traktuojamų, atžvilgiu (kokiu gi kitu požiūriu?) nusistovėtų struktūriškai apibrėžtas santykis; priešingai, esama hebrajiško-krikščioniško Rašto paveldo ir graikų *logos* kalbos paveldo, kurių tarpusavio susipynimas ir modifikavimasis iš abiejų pusių brėžia tą sakrališkumo sunaikinimo kontūrą, kuris nusakomas sekuliarizacijos terminu ir kuris sudaro mūsų galimo dialogo su Vakarų religine tradicija foną."[11]

Vattimo pasiūlytąja sekuliarizuotos filosofijos bei jos paskatų atsiverti dialogui su religine patirtimi analize išryškinamas religijos filosofijos, iki šiol mėgintos nusakyti jos hermeneutine perspektyva, užmojo klausimas. Mūsų refleksija turi tikslą sugretinti paskatas bei nenuginčijamoms paskatoms iš dalies pritarti. Turėdami galvoje, kad kiekvienas filosofinis realybės prasmės suvokimo kelias nueinamas, dialogiškai atsiveriant mums perduotam horizontui (Heideggerio ir Gadamerio atramos taškai), manome, jog filosofija turi šiandien lemiamą užduotį. Anapus savęs ji turi Vakarų religinę tradiciją, kuri privalo nuolatos būti iš naujo interpretuojama aptar-

[9] *Ibid.*
[10] *Ibid.*, p. XI.
[11] *Ibid.*, p. 401.

tojo hermeneutinio racionalumo šviesoje. Jos užduotis yra tos tradicijos atmintį prikelti taip konstruojant ir perkonstruojant dabarties bei praeities tęstinumą, kad daugybė jos sukurtų prasmių taptų tokio žmogiško kraštovaizdžio, koks yra religija, supratimo galimybės sąlyga.

II
PATIRTIS IR RELIGIJA

Įveikęs didžiąsias sistemiškąsias devynioliktojo šimtmečio konstrukcijas, filosofinis mąstymas vėl atsiduria ties žmogumi bei jo gyvenimo patirtimi, kuri neredukuojama jokia dialektika. Visa dvidešimtojo amžiaus filosofija, pradedant fenomenologija ar pragmatizmu ir baigiant egzistencializmu ar hermeneutika, grąžino į apyvartą terminą „patirtis". Bet rezultatą, atrodo, gerai išreiškia Gadamerio žodžiai: „Patirties samprata - kad ir kaip atrodytų paradoksalu - man rodosi priskirtina prie mažiausiai aiškių, kokias turime"[1].

Ir kalbėdami apie religinę patirtį, turime atsiminti, kad prieš mus - samprata, kupina dviprasmiškumo. Filosofinė religijos refleksija turi bent jau pateikti religinės patirties interpretavimo bruožus. Čia tai padarysime, trumpai apmąstydami patirties apskritai pobūdį, kad toliau pereitume prie religinės patirties ir jos santykio su Šventybe, Dieviškumu bei Prasme aptarimo ir užbaigtume nurodydami į Mistiškumo, kaip galimo diskurso apie Dievą plotmę.

1. Patirties sudėtingumas

Norime pasiūlyti sudėtingos „patirties" sąvokos fenomenologinę-hermeneutinę analizę. Ją atliksime, tyrinėdami

[1] H. G. Gadamer, *Verita e metodo*, par. G. Vattimo, Bompiani, Milano, 1989, p. 401.

eilę poliarumų, kurių nelaikome „dialektiškais"; poliarumus laikydami dialektiškais, filosofiniu požiūriu turėtume daryti prielaidą ir apie dialektinę realybės struktūrą, - o mes minėtus poliarumus esame linkę traktuoti „nepastovumo" perspektyvoje ir šitaip tarti patirtį esant atvirumu[2].

a. Tarp kasdieniška ir asmeniška

Praktiškai patirtis skleidžiasi kasdienybės matmenyje ir neegzistuoja nepriklausomai nuo ja gyvenančio asmens. Tai reiškia, kad patiriantis asmuo, „ekspertas" (t.y. „patyręs") yra tasai, kuris pažįsta ne iš nuogirdų, o pažindamas, gyvendamas ir kentėdamas, sunaudoja laiką. Šitaip patirtis tampa „išgyventa istorija" (*Erlebnis*). Šia prasme, su patirtimi yra sunku komunikuoti objektyviai; čia, kaip komunikacinio fono, reikalaujama bendros išgyventos istorijos.

Kai šis poliariškumas tarp kasdienės praktikos ir asmeniškumo aspekto iš patirties yra *a priori* pašalinamas, atsiduriame mokslinės patirties plotmėje, kur turi svorį objektyvi patirtis, tikslus supratimas, pamatavimas ir apskaičiavimas.

b. Tarp diskursyvumo ir tikslumo

Patirtis vyksta, integruojantis atskiroms patirtims, ir, kaip tokia, ji yra diskursyvus reiškinys (toks, į kurį gali būti iš naujo įsižiūrėta pasakojimu). Bet apie patirtį kalbama ir tikslumo, betarpiškumo, intuicijos terminais: apie patirtį kaip „nutikimą". Esama dviejų neatskiriamų momentų, palaikančių patirties procesą dinamiškai atvirą.

Faktiškai tiksliame įvykyje galima atpažinti diskursyvaus proceso ir atskirai paimto įvykio plėtotės proceso susitelkimą.

[2] Šiuo aspektu žr.: K. Lehmann, *Esperienza*, kn. *Sacramentum Mundi*, III, p. 593-599. Čia remiamės *Rivelazione ed esperienza*, *Concilium* 3 (1978).

Iškylančios meilės patyrimo dvilypumas svyruoja tarp tokių dviejų polių: tarp atskirų patirčių integracinio proceso ir netikėtino įvykio.

c. Tarp tarpiškumo ir betarpiškumo

Socialiniu ir lingvistiniu požiūriu patirtis visada yra įtarpinta: „grynos" patirties nesama. Bet tai nepanaikina patirties pobūdžio savo gelme išlikti nedisponuojama. Galiausiai, ką reiškia išgyventi patirtį, gali suprasti tik tas, kuris ją išgyvena anapus bet kokio tarpininkavimo. Tai patirties betarpiškumo aspektas, per kurį prasišviečia jos pamatiškas paslaptingumas.

d. Tarp totalybės ir gelmės

Tarp įvairialypių patirčių esama vadinamųjų gyvenimu įgyjamų patirčių (meilė, kančia, viltis, pasitikėjimas), tokių, kurios struktūruoja mūsų egzistenciją, aprėpdamos jos totalybę ir gelmę.

Tai patirtys, nukreipiančios į kažką universalaus ir konkretaus, kur patirtis, nors ir nepakartojamai konkreti, vis dėlto lieka universaliai žmogiška tikrovė. Mylėti kokį nors atskirą asmenį yra unikali ir nepakartojama patirtis, tačiau tuo pat metu mylintysis žino išgyvenąs universalią žmogišką patirtį.

e. Tarp integracijos ir opozicijos

Įgyjama patirtis visada svyruoja tarp integracijos ir opozicijos, kadangi, idant įsitvirtintų asmens egzistencijoje, ji turi įntegruotis su tuo, kas jau išgyventa ir tuo pat metu kelti abejonę. Tik šitaip patirtis gali būti naujos interpretacijos šaltinis.

Tad įgyjamasis patirties matmuo išlaikomas, tik pastarajai išliekant dinamiškai atvira. Patirtyje kaip įvykyje ir nuti-

kime turėtų glūdėti priedermė būti atvira. Patirtimi kaip atvirumu galiausiai bylojama, kad visa, kas mus supa, nėra ir niekaip nebus įmanoma redukuoti iki tik man prasmingo. Kitas, kuris paiso manęs, jokiu būdu nebus visiška mano nuosavybe; to, kurį myliu, man visada trūks. Bet tai jau yra paslaptis.

2. Religinė patirtis

Patirtyje užčiuoptas jos atvirumo aspektas mums leidžia pradėti kalbą apie religinę patirtį.

Ši sąvoka yra vienas iš žodžių-raktų, apmąstant religinį fenomeną, bet pati savaime kupina tokio dviprasmiškumo, kad būtinai reikia iš pagrindų išaiškinti jos turinius.

Todėl peržvelgsime:

a) religinę patirtį santykyje su šventybe,

b) religinę patirtį santykyje su dieviškumu.

a. Religinė patirtis ir sakrališko-profaniško dialektika

Religinėje patirtyje subjektas sueina į santykį su „kita" realybe. Esama staigaus perėjimo į kitą lygmenį įprastinės, paprastos realybės atžvilgiu.

Jeigu šią įprastinę realybę pavadinsime „profaniškąja", lygmens lūžiu atsivers *sacrum* matmuo. Sakrališkumo ir profaniškumo sampratos yra nenusakomos. Sakrališkumas ir profaniškumas susitinka žmogiškoje egzistencijoje, bet tai nereiškia, kad egzistuoja kartą visiems laikams apibrėžtos ir išskirtos sakrališkumo bei profaniškumo sritys. Religinėje patirtyje lygmens lūžis yra empiriškai fiksuotas žmogaus ir gali patirti pokyčius. Čia kalbama apie kasdienybę paliečiantį lūžį, kuris apima tiek požiūrį į kosminį laiką (metų laikai, diena, naktis), tiek požiūrį į reikšmingus individualios ar socialinės egzistencijos momentus (gimimas, santuoka, mirtis). Šitaip

sakrališka tampa įmanomu stebėti fenomenu.

Analizėje, kurią galime atlikti, sakrališka visada bus dialektinėje padėtyje profaniška atžvilgiu. Šia *sacrum-profanum* pora grindžiasi įvairūs religinės patirties tipai, net jei tai visais atvejais ir neimplikuoja tokių sąvokų turinio identiškumo. Faktiškai Šventybės prasmė keičiasi priklausomai nuo moralės, kalbos bei Dievo idėjos raidos.

Tyrinėjant šventybės sintaksę (t.y. įvairių į ją įeinančių ir šventybės patirtį sudarančių elementų „žaismą"), labiau, negu tyrinėjant jos morfologiją (empiriniais tyrimais aptinkamus jos skirtingus aspektus), akivaizdžiai atsiskleidžia, jog šventybė yra dinamiškumas, jėga, su kuria iš išorės susiduria bet kuris objektas, savo prigimtimi išlikdamas tuo pačiu, o savo manifestacija tapdamas apibrėžiamu „šventybe", t.y. kaip tyras ar netyras (šventybės ambivalentiškumas)[3].

Šį susidūrimą sąlygoja žmogus. M. Meslinas taip aiškina šią šventybės dinamiką: „Bet kurios sakralizuojančios veiklos analizė atskleidžia nuolatinę dialektiką tarp atribojimo nuostatų, tabu bei jų susidūrimo su žmogaus pasirenkamu aukščiausios galios objektu - būtybe, gyviu, funkcionuojančiu kaip vienijantis principas"[4].

Sacrum-profanum dialektika išreiškia pamatišką mobilumą. Šventybė įsiterpia ten, ją suponuoja žmogus; ji yra žmo-

[3] Paprastai esame pratę šventybę sieti su tuo, kas tyra, o profanybę su tuo, kas suteršta, bet esama religinių raiškų, kuriose šis santykis yra atvirkščias.

[4] M. Meslin, *L' esperienza umana del divino. Fondamenti di un' antropologia religiosa*, par. A. Verdolin, Borla, Roma, 1991, p. 87. Autorius parodo, kaip šventybės ambivalentiškumas įgalina „skirti tai, kas yra profaniška, t.y. kas priklauso natūraliai įprastinei aplinkai, ir tai, ką ši aplinka, pritaikydama papročius, gali transformuoti į sakrališka; tai, kas yra netyra religinių įstatymų požiūriu, ir negali tapti sakrališka, išskyrus magiško pasikeitimo atvejį; ir tai, kas yra sakrališka kai kam, bet kas kitose religinėse išraiškose yra laikoma netyra ir profaniška. Kaip galėjome matyti, faktiškai profaniškumas suprantamas kaip šis tas daugiau negu pamatiška sakrališkumo priešybė - kaip egzistenciją apreiškiantis papildymas" (p. 88).

gaus religinės sąmonės duotybė. Visa gali būti šventybės plotmė ir visa gali sugrįžti į profaniškumą. Nesama šventybės grynu pavidalu; kaip ir bet kuriai patirčiai, šventybės patirčiai tarpininkauja istorijoje gyvuojančios religinės, sociologinės bei kalbinės sistemos.

Yra autorių, tokių kaip M. Eliade, laikančių šventybę religinėje struktūroje aptinkama autonomiška realybe, archetipo rūšimi ar antlaikiška paradigma[5]. Pabrėžiant šventybės istorinį aspektą, priešingai, parodomas jos giluminis santykis su žmogaus egzistencija. Šventybė egzistuoja tik žmogiškos egzistencijos vidujybėje ir padeda žmogui įgyti stovėseną pasaulyje. „Faktiškai, kai sakome, kad šventybė yra pajungta istorijai, norime tarti, jog ją sudaro ne įsikūnijanti esybė, bet organizmas, kuris gyvena tuo pačiu gyvenimu kaip žmonės, nustatantys vertybių, prie kurių yra prisirišę, ir dieviškumo sampratos funkcionavimo ribas. Tad čia kalbama ne apie šventybės kaip antlaikiškos esybės įsikūnijimą, o apie jos realizavimąsi žmogiškos istorijos būvyje."[6] Taip suprasta šventybė nėra nužeminta ar sumenkinta, bet atskleidžia kitokią savo reiškimosi būdų visumą ir, dar svarbesnis dalykas, išlieka savajame - šventybės - matmenyje, neprisiimdama dieviškumo savybių ar atributų pobūdžio[7].

[5] Mircea Eliade (1907-1986) savo kūryboje siekė padaryti suprantamus šventybės modalumus, apsireiškiančius „hierofanijose", kad šitokiu būdu išskirtų religinės patirties specifiškus bei nelaikiškus matmenis, t.y. pačią šventybės morfologiją, esančią žmonių veiksmuose. Meslinas mano, kad Eliadės perspektyva paveikta neoplatoniškų nuostatų ir induizmo. Apie Eliadę žr.: *Trattato di storia della religioni*, par. V. Vacca, Boringhieri, Torino, 1954; *Il sacro e il profano*, par. E. Fadini, Boringhieri, Torino, 1966; *Il mito dell' eterno ritorno*, par. G. Cantoni, Boringhieri, Torino, 1968.

[6] M. Meslin, *L' esperienza umana del divino*, p. 91-92.

[7] Bibliografija šventybės klausimu yra milžiniška. Be jau cituotų M. Eliade kūrinių, žr.: A. Di Nola, *Sacro e profano*, kn. *Enciclopedia delle religioni*, Vallecchi, Firenze, 1969; Aa. Vv., *Il sacro. Studi e ricerche*, Centro internazionale di studi umanistici, Cedam, Padova, 1974; E. Castelli (par.),

Netgi tariant, kad šventybė ir profanybė turi mobilią, žmogaus religiniu potroškiu pamatuojamą ribą, išlieka tas faktas, jog santykis su šventybe religinį žmogų žavi, kadangi šventybė gali būti dieviškumo galimo apsireiškimo vieta. „Galima sakyti, kad šventybė yra kažkas profaniška, kas, pasitarnaudamas kaip įprasminanti ir ekspresyvi mediacija, žmogų sujungia su dieviškumu ir šitaip tampa kažkuo sakrališka“[8]. Vien toks tvirtinimas generalizuoja šventybės-dieviškumo santykį kaip tokį, kuriame esama žmogaus religinės patirties pilnatviškumo. Iš tikrųjų, pavyzdžiui, vadinamosiose primityviose religijose sakrališko-dieviško santykis dažnai linksta į neaiškumą; hierofanijose (šventybės manifestacijose) neįmanoma atskirti daikto, gyvūno, augalo nuo pastariesiems savo galią dovanojančio dieviškumo. Tačiau esama religinių sistemų, tokių kaip judėjiška-krikščioniška tradicija ir islamas, kuriose šventybės matmuo yra beveik prilygintas nuliui, palenkiant tą matmenį dieviškumo transcendencijai.

Būtent judėjiško-krikščioniško religinio horizonto, kurio fone išvydome sekuliarizacijos procesą, atžvilgiu būtina pabrėžti ir tematizuoti dieviškumo transcendentiškumą.

Fenomenologinis metodas iškėlė tai, kas gali būti įvardyta „klasikinėmis“ religinės patirties santykio su dieviškumu ypatybėmis. Čia kalbama apie tokią patirtį, kuri visuomet įvyksta kaip kažkas absoliučiai *asmeniška* ir *nekomunikabilu;*

[8] M. Meslin, *L' esperienza umana del divino*, p. 93.

Prospettive sul sacro, Archivio di filosofia, Cedam, Padova, 1975; „Fondementi“ 4 (1986), spec. numeris, skirtas „šventybei“, par. M. Pavan; J. Ries, *Il sacro nella storia religiosa dell' umanita*, par. F. Morano, L. Seibene, Jaca Book, Milano, 1990. Visada minimas J. Ries redaguojamas didingasis *Trattato di antropologia del sacro*, 6 t., Jaca Book-Massimo, Milano, nuo 1989 m. (yra išėję du pirmi tomai: *Le origini e problema dell' homo religiosus* ir *L' uomo indoeuropeo e il sacro*).

tai yra paslapties patirtis tikrąja prasme, ryšium su kuo bet kuris mėginimas kalbėti nugrimzta į tylą.

Dieviškumo patyrimo sudedamasis elementas yra *kūriniškumo jausmas*, kuriuo žmogus atpažįsta „begalinį kokybinį skirtingumą" (Kierkegaard), pasak ko, Dievas yra Dievas, o žmogus yra vien tik žmogus.

Šita nuovoka apima skirtingas tonacijas. R. Otto pabrėžia kūrinio niekybę, tuo tarpu Dievas esąs Šventasis, buvojantis kaip bauginanti ir viliojanti neprieinama šviesa[9].

Dieviškumo patyrimas turi dar ir ambivalentišką pobūdį: jis yra *buvimas* ir *stoka*. Žmogus savo menkume aptinka jį pripildantį, apgaubiantį, palaikantį buvimą; šiame santykyje, be to, ko ieškojo, žmogus ir save patį užčiuopia kaip tąjį, kuris iš naujo ieško, ypač pajutęs Dievo stoką.

Tai, kas gali būti apibrėžta kaip „klasikinės" dieviškumo patyrimo ypatybės, šiandien jau nebeįkvepia taip, kaip tai buvo netolimoje praeityje. Dažnai labiau apčiuopiama darosi „Dievo tyla"; Dievas tyli apie nepakeliamą pasaulio sielvartą ir yra nutildytas mokslo ir technikos, ekonomikos ir politikos perspektyvų, kurios diena iš dienos „Dievo hipotezę" paverčia nebenaudinga.

Koks yra dieviškumo patirties kontekstas? Šiandien religinė patirtis gali turėti subtilią ir santūrią formą, bet tuo pat metu turtingą intencionalumo: kalbama apie patirtį „skaityti pasaulį kaip užkoduotą kalbą, kaip mįslę ir paradoksą, nesiekiant racionalaus akivaizdumo, bet, antra vertus, nesitaikstant su absurdą teišreiškiančiu miglotumu. Pasaulis nėra nei Dievo epifanija, nei jo tyla: jis yra *Dievo parabolė*"[10]. Biblinėse parabolėse yra išreikšta prasmė, kuri savaime nėra akivaizdi: reikia stabtelėti, ieškoti jos ir ją interpretuoti. Religinei patirčiai šiandien veikiau reikia tokių žmogiškos patirties ypaty-

[9] Žiūrėk atitinkamą skyrelį aukščiau.

[10] A. Rizzi, *Differenza e responsabilita*, p. 286.

bių, kaip *stabtelėjimas, ieškojimas, interpretacija*. Patirties apskritai sudėtingumą bei poliariškumus jau esame aptarę.

Kokioje kitoje patirtyje gali būti pasiekta didesnė gelmė ir autentiškumas (atvirumas), jei ne religinėje patirtyje, kuri yra pasaulio kaip Dievo užšifruotos prasmės perskaitymas? Tokia optika tad atveria religinės patirties horizonte ne sakrališkąjį Dievą, nustelbiantį tai, kas žmogiška, ir ne technologinio žmogaus dievo šmėklą, o „santūrumo, kalbėjimo pusbalsiu, žinios Dievą, kuris ne tik neapakina, bet dargi nepalieka abejingais"[11].

Toks fonas atskleidžia Dievą, kuris vėl grąžina žmogų jam pačiam - tuo, kad religinėje patirtyje žmogus gali aptikti savo laisvės viršūnę.

3. Religinė patirtis ir prasmės praradimas

Pasaulio kaip Dievo parabolės religinis patyrimas yra tikslus apibrėžimas patirties, galbūt dar tolimos sekuliarizuotam žmogui.

Atrodo, būtų laikas eiti toliau ir apmąstyti religinės patirties tipą, kuris įmanomas šiandien, sekuliarizacijos atmosferoje, kurį kai kas interpretuoja kaip ėjimą į beprasmiškumą[12].

Sekuliarizacijos procesas yra sutapęs su *desakralizacija* ir su *diferenciacija*.

[11] *Ibid.*, p. 287.

[12] Čia vėl pratęsiame sugretinimą su F. Crespi, *Perdita del senso es esperienza religiosa*, kn. *Filosofia' 86*, p. 97-107 įnašu į problemos nagrinėjimą. Prasmės klausimas šiandien yra išėjęs į viešumą ypač etinėse refleksijose. Faktiškai visada kalbama apie prasmę žmogiškos veiklos srityje. Prasmė yra veikimą nukreipianti gilumine šviesa ir pačios veiklos sudedamoji dalis. Metafiziniame-religiniame kontekste prasmė visada susieta su aukščiausia realybe, kuri suteikė kosmosui sąrangą, priskirdama prasmę kaip jo pagrindą ir galimybės sąlygą. Postmetafizinis mąstymas aptinka prasmę ne kaip pirmą ar paskutinį pagrindą, o kaip perdavimą: ja nedisponuojama savaime, bet ji yra perduota, per-

Desakralizacija yra palaipsnis praradimas transcendentiškumo, kuris, net jei ir nepaneigtas, atsitraukia, palikdamas pasaulį autonomišką kaip gamtinių procesų ir žmogiškų galių rezultatą. Diferenciacija, atvirkščiai, paliečia įvairias asmeninės ir socialinės praktikos sritis: „Ekonomika, teisė, politika, religija, privatumas ir viešumas, kiekvienas iš jų bando sukonstruoti specifinę ir santykinai nepriklausomą sritį, pasižyminčią savo vertybių sistema bei vidiniu koherentiškumu"[13].

Tokie desakralizacijos ir diferenciacijos fenomenai ženklina perėjimą nuo archajiškos visuomenės į urbanistinę visuomenę.

Archajiškoje visuomenėje individas yra įjungtas į sakrališką universumą, prisodrintą simboliškų prasmių, kurios jį transcenduoja, tačiau per kurias jis vėl sugrįžta tvarkyti savo egzistencijos, visiškoje harmonijoje su gamtos ir grupės ritmais. Gyvenimui nuolatinio ekonominio bei socialinio nepastovumo sąlygomis (pajamų skurdumas, nepritekliai, karai) imponavo labai tvirtos, užtikrintos religiškai-sakrališkos tvarkos taisyklės, tvarkos, kuri atskiriems grupės nariams trukdo statyti į pavojų pačios grupės gyvavimą. „Todėl archajišką visuomenę ypač charakterizuoja *prasmės transcendentiškumas*, t.y. tai, kad toje visuomenėje prasmė, kad ir kaip būtų, vis dėlto nėra atskiro individo produktas"[14]. Šitokiu būdu religinė-sakralinė prasmė pasiekia atskiro žmogaus gyvenimą, žmogaus, kuris šito universumo viduje yra suprantamas ir pats save supranta.

formuluota, perinterpretuota. Hermeneutika - suprasta ne vien kaip interpretavimo metodas ar technika - yra mąstymas, įsiklausantis į tai kas perduota (tradicija), ir tai apmąstantis; ji gali būti forma mąstymo, kuriuo plėtojasi autentiška religinė patirtis, radikali kritika kiekvienos „šventybės", kuri, norėdama įgauti „prasmės" pobūdį, dieviškumo transcendenciją redukuoja iki savęs.

[13] F. Crespi, *Perdita del sanso ed esperienza religiosa*, p. 99.

[14] *Ibid.*, p. 101.

Sekuliarizuotoje visuomenėje šis universumas ima griūti, kadangi santykiai su gamta ir socialine grupe susilpnėja. Čia yra daugiau autonomijos ir aiškiau suvokiamas nuotolis tarp gamtinio ir mąstomojo pasaulio, t.y. čia kuriama kultūra. „Šiame kontekste gyvenimas suprantamas kaip ypatingas kūrybinis įvykis, kaip meno kūrinys ir kaip lošimas: faktiškai subjektas renkasi pats save, kuria savo tapatumą bei išgalvoja savo likimą."[15]

Vis dėlto ir tokia valdoma egzistencija, gyvenimo galimybėms esant neapibrėžtoms, rizikuoja įpulti į irelevantiškumą ir tuštumą. Sekuliarizuotame pasaulyje, kur perdėtai didėja patyrimo galimybės ir pasirinkimo laisvė, prasmės pradimas yra jau praeityje. Per laisvę ir atsakomybę save įgyjančiu laikomas sekuliarizuotas žmogus yra radikaliausiai nepajėgus pagrįsti prasmę[16].

Į šį akligatvį žmogus gali reaguoti įvairiai. Apskritai, dalyvaujame daugybėje mėginimų iš naujo pagrįsti prasmę, atstatant tikrą sakrališką egzistencijos vieningumą (pavyzdžiui: nauji religiniai judėjimai, ekologizmas, susidomėjimas astrologija bei okultizmu). Ganėtinai sudėtingame ir margame sekuliarizacijos procese sakralizacijos fenomeno santykis su transcendentiškuoju matmeniu, atrodo, ima pretenduoti į betarpiškumą, pirmenybė atiduodama emociniam, jausminiam ar tikėjimo aspektui. Tai - šventybės pasirodymas nauju pavidalu: kaip prasmės, kuri grindžiama pakankamai aiškiais žmogiškumą išreiškiančiais komponentais, idant įteisintų bet kokį

[15] *Ibid.*, p. 102.

[16] Tai būtent tas radikalus nepajėgumas, užčiuoptas Heideggerio jo aštrioje analizėje, kurią atrandame straipsnyje *Nietzsches teiginys: „Dievas mirė"*, kn. *Sentieri interrotti*, par. P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze, 1984, p. 191-246. Heideggeriui iki pabaigos išmąstyta Dievo mirtis yra antjuslinio pasaulio, idėjų, moralės įstatymų, proto autoriteto ir pažangos idėjos, vyravusios Vakarų metafizikoje, panaikinimas. Dievo mirtis galiausiai yra pačios metafizikos likimas, jos nihilistinis užbaigimas ir, kaip toks, jis yra būties istorijos epocha, kuriai esame pašaukti atliepti.

fanatiškumą ar savivalę. Šiuolaikinis žmogus kritinių racionalizmo pamokų dėka (Švietimas, Kantas..., iki Marxo ir Freudo) negali nebūti dėmesingas rizikai, slypinčiai šiuolaikinėse šventybės formose.

Sekuliarizuotame pasaulyje, buvojančiame prasmės praradimo akivaizdoje, reikia naujo racionalumo, kuris drąsiai imtųsi interpretuoti tokį praradimą, bet tuo pat metu išsaugotų autentiškos religinės patirties galimybę.

Iš pirmo žvilgsnio atrodo neįmanoma vienu metu laikytis abiejų reikalavimų. F. Crespi, šiame skyrelyje jau minėtame straipsnyje, parodo prasmės praradimo ir religinės patirties sandūros tašką. Technologinis ir sekuliarizuotas Vakarų žmogus praranda prasmę pasiekęs savo galimybių maksimumą. Šitas faktas akivaizdžiai atsiskleidžia tokių mokslo ir technikos laimėjimų akivaizdoje kaip atominė energija. Čia „galios maksimumas sutampa su maksimumu žinojimo savo nepajėgumo išeiti iš neišvengiamos prievartos pozicijos"[17]. Tad prasmės praradimas sutampa su konkrečia patirtimi, su savo nepajėgumo ir baigtinumo patirtimi. Žmogaus valia viešpatauti, pasiekusi maksimumą, išmėgina ir savo ribas. Tokia yra žmogaus buvimo sąlyga. „Pamėginęs suteikti pasauliui prasmę, skelbdamas mirtį Dievui, žmogus patiria, jog išskyrus *suteiktą* ir nuo jo nepriklausančią prasmę, jokia kita prasmė nėra įmanoma: prasmė arba yra transcendentiška, arba jos iš viso nesama."[18]

Religinė patirtis turi atsižvelgti į tai, kad ji arba siekia išsaugoti prasmės absoliučią transcendenciją, arba rizikuoja vėl įsivelti į „dilemą tarp iliuzinės resakralizacijos ir sekuliarizacijos, reiškiančios techninio manipuliavimo, kurį sukėlė prasmės praradimas, dominavimą"[19].

[17] F. Crespi, *Perdita del senso ed esperienza religiosa*, p. 106.
[18] *Ibid.*
[19] *Ibid.*

4. Mistiškumas kaip religinės patirties fonas

Šis trumpas religinės patirties sugretinimas su sekuliarizuoto žmogaus situacija leidžia suformuluoti išvadą - apibrėžti religinę patirtį kaip pamatiškai atvirą prasmės transcendencijai. Transcendencija yra viena iš tokių sąvokų, kuri liudija negalimybę disponuoti prasme. L. Wittgensteinas savo *Traktate* taip aiškina šitą nedisponuojamumą: „Pasaulio prasmė privalo būti už jo. Pasaulyje visa yra taip, kaip yra, ir visa nutinka taip, kaip nutinka, jame nėra jokios vertės, o jeigu ji jame būtų, ji neturėtų jokios vertės. Jeigu vertė, kuri turi vertę, ten yra, ji privalo būti anapus bet kokio nutikimo ir šitaip būties. Nes bet koks nutikimas ir šitaip-būtis yra atsitiktiniai. Tas, kas juos padaro neatsitiktiniais, negali būti pasaulyje, nes, kitaip, savo ruožtu, būtų atsitiktina. Tas privalo būti už pasaulio"[20]. Visa tai išreikšta dar aiškiau: „Kaip pasaulis yra, iš viso nesvarbu tam, kas yra aukštesnis. Dievas savęs neapreiškia pasaulyje"[21].

Šitokių tvirtinimų siekis yra apsaugoti prasmę ir ypač Dievą kaip globalinę prasmę nuo supaprastinančių doktrinų, redukavusių jį iki pasaulio dalies.

Dievas yra Dievas tuo atveju, jeigu jis išlieka „kitas" negu pasaulis. Taip apibendrintai tvirtinant suvokiama rizika Dievą iškelti į nepasiekiamą dangų, neturintį jokio ryšio su žmogumi bei jo patirtimi. Tačiau šitaip nėra; mes paprasčiausiai nenorime laikytis supaprastintų tvirtinimų apie Dievą.

Religinė patirtis nėra pigiai įgyjama prekė. Jokiose religinėse raiškose jos negali iškviesti pagal užsakymą, tai yra pirmapradiškas patyrimas, patyrimas iš pačios versmės, liekantis neprieinamu žinojimu žmonėms, kurie nesijaučia kada

[20] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni* 1914-1916, par. A. G. Conte, Einaudi, Torino, 1964, prop. 6. 41, p. 79.
[21] *Ibid.*, prop. 6. 432, p. 80.

nors buvę įtraukti į savo religinio pasaulio centrą.

Be to ir kalba apie Dievą yra sunki kalba. Ji nekonstruojama nei psichologiniame mūsų emocijų, nei moksliniame mūsų technologinės kultūros lygmenyje. Tai - diskursas, teįmanomas religinės patirties viduje, tad viduje tokio lingvistinio universumo, kuris susidaro laikantis tam tikrų taisyklių. Šitokioje patirtyje Dievas lieka transcendentiškas, ir diskursas apie Dievą gali įvykti tik tarpininkaujant ženklams, simboliams, mitams, kurie sudaro religinės patirties gyvenimišką branduolį, tekstą ir kontekstą. Todėl šitame lygmenyje iškyla sunkumas atskirti, kokie simboliai gali priartinti transcendenciją. Šiandien natūralus simbolinis universumas yra iš dalies sugriuvęs, dėl to didieji kosminiai simboliai (saulė, vanduo, dangus, mėnulis ir t.t.) nebeturi poveikio technologiniam žmogui, manipuliuojančiam gamta savo naudai ir vartojimui.

Todėl dėmesys yra perkeltas į žmogų kaip transcendencijos simbolį, kaip subjektą, ieškantį išoriškai duotos ar paties susikurtos prasmės, taigi į žmogų, turintį transcenduotis, kad realizuotųsi. Bet ir šis žmogaus vaizdinys sunyko, kai žmogaus galimybių ir galios maksimumui ėmė atliepti jo bejėgiškumo ir ribotumo suvokimas.

Šioje vietoje žmogui atsiveria galimybė pasukti link „mistiško". Čia neketiname remtis tuo, ką paprastai ir šiek tiek diskutuodami galvojame, susidūrę su panašiais terminais, t.y. su ypatingais dvasiniais potyriais, ekstazėmis, regėjimais. Tokio rėmimosi galimybė *a priori* atmetama, pasiremiant diskurso vidiniu prasmingumu. Mes „mistiška" naudosime tik kaip ribinį vaizdinį.

Tai reiškia, kad šiuolaikiniam žmogui radikali prasmės nebuvimo patirtis atveria neįveikiamą ribą. Toji riba ir teikia pilnutinį buvimą pasaulyje. Wittgensteinas tvirtina, jog „pasaulio kaip apribotos visumos jutimas yra mistinis jutimas"[22].

[22] *Ibid.*, prop. 6. 45, p. 81.

Mistiškumas yra vidinis gebėjimas apčiuopti ribą, išlaikant tokią jos suvokimo įtampą, kurioje gali rastis tikėjimo ir vilties erdvė. Tai nėra ramybę teikiančios išminties ieškojimas: „išmintis yra kažkas abejinga ir todėl kvaila. Tikėjimas, priešingai, yra aistra"[23].

Šiuolaikiniame mąstyme tai yra būdas pasikliauti riba, kuri išnyktų, puolant į beatodairišką nihilizmą, kuriuo siekiama atsisakyti tiesos, tvirtinant, kad nėra tokios tiesos, kurią būtų galima interpretuoti, o yra vien interpretacijos, kurios, savo ruožtu, nukreipia į kitas interpretacijas; visa - tankiame nuorodų tinkle iki pat jį įtraukiančios begalybės. Šitaip riba ištirpsta interpretacijoje.

Mistiškumu, priešingai, aistringai susitelkiama priimti ribą ir leistis būti draskomam. Šitaip išvystamas gyvenimas, susitinkantis su savo sudraskytos realybės tariamu neprotingumu, gyvenimas, kuris didžiąja dalimi nesutinka rastis iš interpretacinės teorijos; bet aišku, jog žmogus permano tai, ką Wittgensteinas išsakė savo mintimi: „Žmogui tas, kuris amžinas, svarbus, dažnai yra uždengtas nepermatoma uždanga. Žmogus žino, kad ten, viršuje, kažkas yra, bet jo *nemato*. Uždanga atspindi dienos šviesą"[24].

Teisingiau - žmogus nemato, nors išlieka dienos šviesoje, suvaržytas mąstymo, esančio vien valia viešpatauti. Priimti ribą reiškia leisti šviesai išblėsti, leisti atsiverti nakties properšai, tylos klausymui. Mistiškumas gyvena naktimi bei tyla ir išsižada ne mąstymo *tourt-court*, bet viešpataujančio mąstymo bei save primetančios valios. Ribos patirtyje mistiškumas ieško ne paguodžiančio ir džiuginančio mąstymo, o mąstymo, rizikuojančio konfliktuose bei prieštaravimuose ir leidžiančio save persmelkti abejonėms bei nerimui. Šitaip

[23] L. Witgenstein, *Pensieri diversi*, par. M. Ranchetti, Adelphi, Milano, 1988, p. 110.

[24] *Ibid.*, p. 150.

mąstymas palieka žinias bei atsakymus ir tampa radikaliu klausimu, o galiausiai - malda. Taip žmogus pasiekia savą žmogiškumą. Žmogiškesnis žmogus yra, galimas daiktas, pasiruošęs įsiklausyti į Dievo dieviškumą.

III
KALBA IR RELIGIJA

Kalba yra viena iš šiuolaikinio mąstymo pamatinių temų. Visuose moksluose apie žmogų yra skyrius, atviras kalbos problemai su įvairiausiomis išvadomis. Filosofine refleksija buvo išryškinta, kad kalba nėra paprasčiausia informacijos perdavimo ar supratimo priemonė. Kalba negali būti laikoma vien institucine ženklų sistema, skirta tobulam informacijos perdavimui tarp subjektų apie objektyvią realybę. Tai - kalbos aspektas, bet tai nėra visa kalba[1].

Kalba įtraukia į save žmogaus egzistencijos problemą, kadangi žmogus gyvena kalboje ir yra kalba[2].

[1] Kai kurios šiuolaikinio mąstymo sferos disciplinos prilygina kalbą ženklų sistemai; tokios yra: *semiotika* (nuo graikų *semeion* - ženklas), kuri tyrinėja ženklų prigimtį, jų gaminimą, perdavimą ir interpretavimą; *semantika* (nuo graikų *semainein* - reikšti), kuri, atvirkščiai, užsiima žodžio reikšmės ir jos įvairovės tyrimu. Šiuo atžvilgiu žr.: U. Eco, *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano, 1984 ir, lengvesnio pobūdžio, Id., *Segno*, Mondadori, Milano.

[2] Tai yra tezė, kurią palaikė M. Heideggeris, ypač kn. *Pakeliui į kalbą* (1959), ir vėliau perėmė H. G. Gadameris bei visa hermeneutinė filosofija. Kalbama apie perspektyvą, radikaliai pakeitusią tradicinę kalbos sampratą. Kalba visada laikoma esanti išoriška mąstymo išraiška, o pastarasis - vidiniu realybės atgaminimu. Todėl nuo realybės į išreiškiantįjį žodį čia būtų daromas dvejopas judesys: 1) realybė atsispindi žmogaus vidujybėje teikdama pradžią mąstymui; 2) mąstymas, prasitęsiantis į žodį, tampantį ženklu. Tačiau suvokimo procesas - kalbama faktiškai apie šitai - nėra linijinis. Realybė mūsų protė neišsireiškia betarpiškai, visa yra tar-

Kalba yra fonas, kurio dėka tikrovė duodama žmogui, ir žmogus gali gyventi, veikti, spręsti ir komunikuoti. Be kalbos žmogus gyventų nebylioje, nepažįstamoje, neprieinamoje tikrovėje. Kalboje, atvirkščiai, tikrovės būtis atsiveria žmogui, ir jis aplinkui save konstruoja pasaulį, sumodeliuotą ir sudarytą iš žodžių bei žinių, ateinančių žmogui susidūrus su istorija, tradicija, kultūra. Tuo būdu kalba iš tiesų yra horizontas, konstituojantis būtį žmogaus, turinčio padėtį pasaulyje ir istorijoje.

Religijos filosofija negali neatsižvelgti į tą šiuolaikinės filosofijos išryškintą žmogaus lingvistinį būvį. Ypač religijos filosofija turi apmąstyti savitumą religinės kalbos, kurios dėka žmogus atpažįsta savą religinį patyrimą. Ko gero aišku, jog kalbėti apie religinės kalbos savitumą nereiškia kalbėti apie ypatingą kalbą, tokią, kaip simbolinės logikos kalba matematikoje. Religinė kalba savaime nesiskiria nuo kasdienės nereliginės kalbos. Kaip „religinę kalbą" suprantame tokį naudojimąsi kalba religiniame kontekste, kuris paprastai yra tradicijos kontekstas. Ypatumas, kurį siekiame išryškinti šiame skyriuje, yra religinei kalbai būdingas specifiškas *simbolinio matmens* traktavimas: matmens, kuris deramai išplėtotas gali tapti gyvybiškai svarbiu elementu, gydant mūsų sekuliarizuotos visuomenės kalbą.

1. Sekuliarizuota kalba[3]

Ką reiškia „gydyti kalbą"? Gal ji serga? Bet jeigu mūsų visuomenėje kalba serga, tai gal ir žmogus savo galimybėmis

piškumas, kurį sukuria šnekamoji kalba, ikisupratiminės schemos, išankstinės nuostatos. Tad esama universalaus horizonto, į kurį supratimas, kaip žmogiškosios egzistencijos struktūra, yra panardintas, ir tai yra kalba arba, kaip ją vadina Gadameris, „lingvistiškumas".

[3] Šitame ir tolesniame paragrafe remiamasi A. Rizzi, *Differenza e responsabilità*, Marietti, Genova, 1983, p. 151-172.

atsiverti pasauliui yra grėsmingas. Neabejotina, jog mokslo ir technikos vystymasis padidino materialinių gėrybių kiekį. Tačiau už šitas gėrybes mūsų buvo užmokėta labai padidinta kaina: suskaldant lingvistinį universumą, kurio dėka žmogus buvo pajėgus atsistoti pasaulio viduje, kadangi pastarasis tapdavo „jo" pasauliu[4]. Šiandien vyrauja šaltas racionalumas, produkuojantis tik dirbtines kalbas, tapatybes, vaidmenis, skirtus įtraukti į komunikacijos jau paruoštas grandis. Kaip tiksliai pastebi A. Rizzi: „Technologinis racionalumas pažintiniu lygmeniu iš tikrųjų yra pajungtas aiškinimo principui, o veikimo plotmėje manipuliatoriaus ir gamintojo įsikišimo principui. Šie du principai vienas kitą grindžia: tai, kas gali būti paaiškinta, gali tapti kontrolės, viešpatavimo, transformacijos objektu"[5].

Jeigu šitas technologinis intencionalumas veikia praktinį gėrybių gaminimą, jis gali pretenduoti tapti visos tikrovės aiškinimo principu, kuriam „tikrovė yra vien tai, kas gali būti įjungta į racionalaus supratimo schemas, be tamsių dėmių ar paslaptingumo liekanų; realu yra tik vien, kas yra, ir kas gali būti žmogaus modifikuojančio dalyvavimo vaisius. Likutis priklauso irealumo, fantazijos sričiai, arba, kiek mažiau, sričiai realybės, tokios paslėptos ir asmeniškos, kad ji tampa neprieinama komunikacijos kalbai, ir, vadinasi, irelevantiška galimybei nužymėti žmogiškojo pasaulio ribas"[6].

Kokias išvadas bendros perspektyvos požiūriu galėtume padaryti kalbos lygmens atžvilgiu? Jeigu laikysime „realia" tiktai mokslinę bei praktinę kalbą, būsime kalbos ir komuni-

[4] „Pasaulis" yra sąvoka, inspiruota Husserlio fenomenologijos ir ankstyvojo Heideggerio (*Būtis ir laikas*), ir ji nurodo kiekvieną realybės perspektyvą prasidedant tokiu supratimo ir veiklos centru, koks yra žmogiškasis subjektas. Savo dalyvavimu daiktuose subjektas suteikia jiems reikšmę, juos organizuoja ir šitaip generuoja pasaulį.

[5] A. Rizzi, *Differenza e responsabilità*, p. 156.

[6] *Ibid.*, p. 156-157.

kavimo galutinai apibrėžtomis reikšmėmis masyve. Mokslinė kalba, žinoma, remiasi konvencijomis: kai komunikuoja du mokslininkai, jie turi visų pirma bendrą reikšmių, dėl kurių susitariama, lauką. Tai būtina specifinių kalbų sritims, bet negali būti įteisinta žmogiškosios patirties pasaulio atžvilgiu. Konvencinė kalba, kuri visada numato kiekvieną galimą reikšmę, žmones paverčia pilkais funkcionierias kalbos, kuri juos peržengia ir kuri mokama atmintinai. Apskritai kalba nebėra tas fonas, kurio dėka tikrovė duodama žmogui ir kurio dėka žmogus kuria tikrovę, bet tampa kalėjimu, sunaikinančiu patirtį, kaip atsivėrimą pasauliui, kaip komunikaciją su žmonėmis bei atsivėrimą daiktams.

Matėme, kaip Heideggeris čia pradeda gintis nuo tokios šaltos, abstrakčios, formalios kalbos tipo, kad užčiuoptų kitokią, pirmapradišką, kalbą, kuri artinasi prie daiktų, žinodama, jog jie yra nuolatinis išteklis, niekaip nesuvedamas į žyminį. Net filosofinė kalba nepajėgia užčiuopti realybės gelmės. Filosofinė kalba tvarkoma neprieštaringumo principo pagrindu[7]. Pagal šį principą daiktas yra tas pats, o ne kitas, ir jį įvardijantis žodis, kuris jį įvardija, patvirtina jo tapatybę. Bet šitaip daiktai lieka determinuoti ir įkalinti jų sąvokinėje reikšmėje.

Kokia kalba gali būti pasirengusi išsakyti realybę kitokiu būdu, būtent nesumenkindama realybės moksliniu racionalistiniu lygmeniu ir jos neįkalindama sąvokos kilpoje? Kokia kalba yra pasirengusi pasitikėti realybės gelme ir laisve? Kokia kalba suteikia galimybę iškilti aikštėn patirties dinamikai ir atvirumui? Klausinėjimas mus atveda prie *simbolio* kaip

[7] Kalbama apie principą, kuris glūdi Aristotelio metafizikos pagrinduose ir kurį jis pats išreiškia dvejopa formuluote, viena, ontologinio pobūdžio, kuri liečia būtį: „Niekas tuo pat metu negali būti ir nebūti" (*Metafizika*, III, 2, 996b 30; IV, 2, 1005b 24); kita, loginio pobūdžio, kuri liečia kalbą apie būtį: „Būtina, kad kiekvienas tvirtinimas būtų arba teigiantis, arba neigiantis" (*ibid.*, III, 2, 996b 29).

pirmapradiškos kalbos, savo struktūrą atrandančios *mite*, apmąstymo.

2. Simbolis ir mitas

Jeigu ilgą laiką filosofinė refleksija pripažino, jog mūsų prasmės ir mūsų idėjos tiksliai perteikia išorinį pasaulį, ir dėl to mokslinės sąmonės pagrindinė problema buvo faktų stebėjimas, tai šiandien šis vaizdinys vis labiau užtemdomas realybės konstravimo problemos. Ir mokslinėje srityje faktiškai pripažįstama, kad mūsų daiktų pažinimas reiškia jų vietos atradimą žmogaus sukurtų simbolinių ryšių viduje[8]. Iškeldami tokį aspektą, iš karto atsiduriame simbolio ir žmogaus simbolinio atvirumo santykio akivaizdoje.

a. Simbolis ir atvirumas

Šį santykį, mums atrodo, kruopščiai tyrinėjo A. Rizzi; jis nusakė simbolio funkciją: „Taigi simbolis yra ženklas, kurio funkcija nėra realybės grynai mentalinio suvokimo žadinimas (tą realybę nurodant, primenant, aiškinant...), o yra nustaty-

[8] Tokia yra Ernsto Cassirerio (1874-1945) pozicija. Jis, kartu su H. Cohenu ir R. Natorpu, buvo Marburgo mokyklos ir neokantizmo atstovas. Šios mokyklos apmąstymų centre buvo sąmonės galimybės sąlygų tyrimas, suprantant sąmonę daugiausia kaip mokslinę sąmonę. Neokantininkai bandė tokią sąmonę paaiškinti per juslumo ir intuicijos logines funkcijas. Cassireriui žmogaus pamatiškai tipiška funkcija yra *simbolinė funkcija*. Žmogus pirmiau nei būdamas *animal rationale* yra *animal symbolicum*, gebantis kurti simbolius, t.y. reikšmės figūras bei schemas, įtarpinančias realybės patyrimą, per kuriuos žmogus pažįsta daiktus. Šitaip tad žmogus turi savo simbolinį universumą (sudarytą iš kalbos, mito, meno, religijos), per kurį interpretuoja tikrovę, bet tai yra tikrovė, kuri išlieka „anapus" kantiškąja prasme. Tad žmogiškoji būklė yra išlikti savo simboliniame universume, kuris yra ir jo laisvės sąlyga. Klasikinis Cassirerio kūrinys yra *Filosofia delle forme simboliche*, 3 t., par. E. Arnaud, La Nuova Italia, Firenze, 1961-1966.

mas su ta realybe ryšio, kuris įtraukia subjektą į jo reikalavimų ir polinkių visumą, į tokį rezginį, kuris konstituoja jo prasmės poreikį"[9]. Simbolis žmogaus simbolinio atvirumo, jo individualaus ir socialinio kūrybinio pajėgumo dėka kildina gilumino ryšio tarp tikrovės ir subjekto dinamiką, kai pastarasis ieško prasmės. Tikrovės, konstituotos kaip simbolis, pavyzdys yra menas.

Simbolis atstovauja keturioms pagrindinėms ypatybėms, kurios būdamos artikuliuotos vieninga simboline funkcija, parodo žmogiškosios egzistencijos gelmę ir atvirumą. Tai šios ypatybės:

- *Rezistentiškumas*. Simbolis priešinasi bet kuriai sistematizacijai: jis negrįžta į loginį diskursą tokiu būdu, kuriuo logika sujungia predikatą ir subjektą, sakydama „yra šitai". Išraiška „yra", priskirta simboliui, neturi tikslios reikšmės, o tik primenančią (*evocativa*). Simbolis „yra šitai" ta prasme, kad „priverčia būti" šitą daiktą.

- *Ambivalentiškumas*. Simbolinė kalba yra pirmapradiškai ambivalentiška, kadangi artikuliuojama išraiškomis, kurios gali turėti daugybę reikšmių. Tai yra kalba, nežinanti neprieštaringumo principo, kuriam daiktas reiškia save patį, o ne kitą. Ambivalentiškumu norima išsakyti ir apskritai neidentifikuojamų reikšmių svyravimą.

- *Perteklius*. Ambivalentiškumas kaip pirmapradė simbolinės kalbos būsena stumia į simbolio perteklių kaip nuolatinį reikšmės atvirumą. Būtent dėl šio reikšmės perviršio simbolis gali teikti daugybę prasmių ir parodyti tokią kūrybinę

[9] A. Rizzi, *Differenza e responsabilità*, p. 157. Mums atrodo, kad tai yra nuoroda, sintetinanti tokias teorines pozicijas, kurios atskleidžia simbolinę funkciją ne kaip esančią kažkuo konvenciška ir apibrėžta, bet kaip įšaknytą daiktų ir žmogaus prigimtyje, ir todėl atvirą neaprėpiamai perspektyvai. Šituo lygmeniu galima skirti ženklą ir simbolį (pasiskolinant tai iš C. G. Jungo): ženklas yra kiekviena išraiška pasiūlyta pažintam daiktui, tuo tarpu simbolis grąžina į kažką pamatiškai nepažinta.

galią, kuri glūdi istorinių pasikeitimų pagrinde.

- *Prasminis nukreiptumas.* Simbolis siekia suteikti egzistencijai prasmę hermeneutine ar utopine kryptimi. „'Hermeneutika' yra simbolio kryptis link atskleidimo to, kas yra pasaulis savo gelme ir ką kasdienybės rutina ar socialinis susvetimėjimas siekia sumenkinti. Utopija yra simbolio funkcionavimas kaip manifestacijos to, ko dar nėra, kaip klausimo apie kažką egzistuojančio iškėlimas ar kažko galimybės ateityje nurodymas."[10]

b. Simbolis ir prasmės problema

Simbolio prasminis nukreiptumas atveria prasmės klausimą. Jau susidūrėme su šia problema, aptardami religinę patirtį. Čia ji vėl pateikiama kaip turinti ryšį su kalba.

Minėtasis Rizzi ne tik nevengia šio klausimo, bet ir kelia jį labai preciziškai: „Ar tikrai simboliai turi tą vertę, kurią jiems priskyrėme? Galgi jie yra tiktai troškimo, kuris savo prigimtimi išlieka bejėgiškas, išraiška?"[11]

Ar simboliai gali kurti prasmės santykį tarp subjekto ir pasaulio, ar, atvirkščiai, jie yra tiktai žmogiškojo prasmės troškimo ženklai, - tai šiuolaikinėje hermeneutinėje refleksijoje diskutuojama problema[12]. Drauge su Rizzi manome, jog simboliai kaip tokie negali atskleisti, jog pasaulis yra apdovanotas

[10] *Ibid.*, p. 158.

[11] *Ibid.*, p. 159.

[12] Gilesnė šios problematikos analizė, be abejonės, yra Paul Ricoeuro. Ricoeuro hermeneutika grindžiama įtampos tarp simbolio ir reikšmės palaikymu. Simbolis, Ricoeuro teorijoje, turi ikonišką funkciją ta prasme, kad reflektuoja signifikatą, kuris jokiu būdu neišsisemia paties simbolio interpretavimu. Simbolis ateina sustabdyti bendrą normalios kalbos naudojimą. Savo dalyvavimu jis reikalauja „kito", kažko daugiau, peržengimo. Tai akivaizdžiai atsiskleidžia meno, religijos ir filosofijos kalboje, ir ypač pasireiškia metaforos kalba. Metafora kaip ekspresyvi figūra, suteikianti daiktui vardą, kuris priklauso kitam, pasak Ricoeuro, yra šiuolai-

prasme ir kad žmogus gali jame gyventi besąlygiškai pasitikėdamas. Daugiausia, „ką gali simboliai, tai - įnešti į žmogiškąjį pasaulį tvarką ir harmoniją, tokį reikšmių tinklą, kurį kiekvienas nupina aplink save santykyje su kitais ir su daiktais"[13].

Simboliai kuria kultūrą, tačiau tikrovė buvoja už bet kurios mūsų kultūrinės konstrukcijos, kad ir kiek pastaroji būtų tobula. Maža to, diena po dienos vis labiau sužinome apie bet kurio savo žinojimo ribotumą, ir, tuo pat metu, apie niekuo neapribotą artėjimą prie savo suvokimo ribų.

Mūsų kultūroje, kurioje viešpatauja kodifikuotą kalbą generuojantis racionalizmas ir technologinis pragmatizmas, simbolis, dėl aukščiau atskleistų ypatybių, ištirpdo realybės viziją, produkuoja prasmės formas, nutolinančias nuo kodo, kuria kitą kalbos tipą, bet nėra pasirengęs išgelbėti kalbą nuo jos konstitutyvinio, ontologinio ribotumo, nuo neįmanomybės užčiuopti visą tikrovę globalinės prasmės šviesoje. Taigi ir kalbos lygmenyje esame sugrąžinti prie ribų problemos; kalbos riba besąlygiškai liudija žmogišką ribą. Tačiau Rizzi tvirtina: „Kalba yra žmogus, kuris suteikia prasmę šiam pasauliui, ir ontologinė kalbos riba susijusi su šio pasaulio prasmės sudraskymu: tyrųjų skausmu, netikėta ar prievartine mirtimi, engėjų klestėjimu"[14]. Čia simbolis yra nepajėgus: iškyla toks skirtumas, kurį graikai numanė esant tarp *synballein* (su-jungimas) ir *dia-ballein* (at-skyrimas), tarp „simboli-

kinio mąstymo ikona, mėginanti mąstyti įvairius daiktus nuolatiniu interpretacijos procesu, kuris jokiu būdu išbaigtai nepelno reikšmės ir todėl išlieka atviras begalybei. Fundamentali šios P. Ricoeuro refleksijos atžvilgiu yra kn.: P. Ricoeur, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguagio della rivelazione*, par. G. Grampa, Jaca Book, Milano, 1981. Taip pat žr.: P. Ricoeur, E. Jungel, *Dire Dio. Per in' ermeneutica del linguaggio religioso*, par, G. Grampa, Queriniana, Brescia, 1978. Metaforos hermeneutinės svarbos klausimu žr.: P. Gervasoni, *La „poetica" nell' ermeneutica teologica di Paul Ricoeur*, Morcelliana, Brescia, 1985.

[13] A. Rizzi, *Differenza e responsabilità*, p. 160.

[14] *Ibid.*

nio" komponavimo ir „diabolinio" prasmės išardymo.

Simboliu paprastai pabrėžiama, jog žmogus turi poreikį tokios prasmės, kurios pats nemoka suteikti. Dar daugiau, - tą akimirką, kai jis iš savo patyrimo vidaus ir sava kalba bando suteikti prasmę, toji jam iš priekio atitveriama, kelyje sudarant jam kliūtis.

Šitoje vietoje, padaro išvadą Rizzi, esama dvejopos galimybės: „Arba išganymo nėra, arba jis buvo ieškotas žodyje, kuris neina iš žmogaus"[15].

Tad vėl esame prasmės transcendentiškumo akivaizdoje.

c. Mitas ir pasakojimas

Analizuodami simbolinį matmenį, įsiskverbėme į religinės kalbos šerdį. Religinėje kalboje susilieja patirtis, kuri realizuojasi santykiuose su pasauliu ir tarp žmonių, ir susiduria su visa savo ambivalentiškumo, perviršio ir svyravimo našta.

Patirtis šiuo atžvilgiu nepripažįsta išvadų: ji visada lieka radikalus atvirumas, patirtis, kurią simbolis siekia artikuliuoti tose ribose, kuriose ji panyra į realią žmogišką egzistenciją.

Kai pasirodo daugiau pasakojimą vidujai organizuojančių simbolių, esama mito. Kaip ir simbolį, mitą taip pat sunku apibrėžti. Graikiškajame mąstyme *mythos* yra *logos* opozicija ir nurodo visa tai, kas buvoja anapus racionalaus mąstymo, su sava, visuomet neišbaigta tiesa.

Pamažu vystantis klasikinei refleksijai, mitas, suprastas kaip pasakojimas, yra išstumiamas argumentuojančio mąstymo bei modernios filosofinės refleksijos; pradedant Renesansu, baigiant pozityvizmu bus reikalaujama mito atsisakyti proto ir mokslo vardan. Šitaip mitas yra palaikytas paprasčiausiu prasimanymu, legenda, kuria mokslas domisi tik kad

[15] *Ibid.*, p. 161.

atliktų „demitizavimą", kad nuskurdintų mito tiesą ir pakeistų pastarąjį racionalaus diskurso aiškumu.

Tiktai dvidešimtas šimtmetis tokių tyrinėtojų kaip E. Cassirer, K. Kerenyi, G. van der Leew, M. Eliade ir C. Levy-Strauss dėka atranda mitą.

Pasak M. Eliade, „sunku rasti mito apibrėžimą, kuris būtų priimtinas visiems tyrinėtojams. [...] Mitas pasakoja šventą istoriją: perteikia įvykį, kuris yra buvęs pirmapradiškame laike, legendiniame „pradžios" laike.

Kitais žodžiais, mitas pasakoja, kaip Antgamtinių Būtybių poelgių dėka realybė įgijo egzistavimą, ar būtų kalbama apie totalinę realybę, Kosmą, ar tiktai apie realybės fragmentą: salą, augmenijos rūšį, žmogišką elgesį, institucijas. Tad mitas visada yra pasakojimas apie *Kūrimą*: jis perteikia, kaip daiktas buvo padarytas, pradėjo būti"[16].

Mitas yra pasakojimas ne pasakos prasme, o šventos istorijos, nutikusios pačiose ištakose, pradžioje, prasme[17]. Mite tad esama radikalaus laiko pakeitimo, laikas jame nebėra kiekybinis ir negrįžtamas mokslo bei patirties laikas, o yra kokybinis ir grįžtamasis pirmapradžio įvykio laikas.

Mitas kaip pasakojimas perduoda žinią, kad žmogiška egzistencija grindžiasi prasme, suteikta pasaulio pradžioje bei atstovaujama per dievų istoriją. Šitaip mitas ateina atrasti vietos prasmės transcendencijai, tvirtindamas, jog prasmė yra pirmapradė ir, kaip tokia, persmelkia istoriją ir pasidaro nuolatos esanti, veikdama taip, kad istorija, nepaisant galimų nuosmukių, turi savo radikalų pozityvumą.

Šiame amžiuje krikščionybėje įsitvirtino tam tikra demi-

[16] M. Eliade, *Mito e realtà*, p. 27-28.

[17] Reikia griežtai atskirti pradmenį (*principio*) ir pradžią (*inizio*). Pradžia žymi tikslų įvykį, nuo kurio tolstama laike ir erdvėje; pradmuo nurodo įvykį, kuris išlieka esantis visais laikais ir bet kurioje situacijoje, šitaip uždėdamas savo antspaudą.

tizacijos rūšis, ypač susijusi su R. Bultmano veikalais[18].

Demitizacija įgyja tikrai pozityvų aspektą, jeigu siekia sugrąžinti mitą į jo antropologinį matmenį, atpažįstantį mite ne objektyvų tikrovės paveikslą, o žmogaus savižinos pasaulyje būdą. Šitaip mitas yra to, kas suvokta ir išgyventa, išraiška natūraliai žmogišku mąstymu, ir negali būti priešinamas *logos*.

Jeigu *logos* yra būtent argumentuojanti mokslo kalba, tai mitas yra pasakojimas, egzistencijos prasmę interpretuojantis ne analizės ar įrodinėjimo būdu, o save apreiškiančiu „Žodžiu" būties, dovanojančios prasmę daiktams ir reikalaujančios atsakomybės.

Ir „mokslinis" diskursas atranda tvirtumą tik toje vagoje, kuri yra išvaryta mito. Šitas momentas tikrai esmingas: jeigu šiuolaikinis žmogus sunaikina savo pažinimo naratyvinį-simbolinį matmenį, jis baigia tuo, kad praranda prasmę ir absoliučiai išaukština racionalizmą bei pragmatizmą.

Tad mitas nūdienos kontekste yra aktualus. H. Halbfas, savaip atnaujindamas filosofo L. Kołakowskio tyrinėjimus,

[18] Rudolfas Bultmannas (1884-1976) kartu su K. Barthu yra kita didžioji šio amžiaus pradžios protestantiškosios teologijos figūra. Iš pradžių Bartho ir Gogarteno bendradarbis žurnale *Zwischen den Zeiten*, dialektinės filosofijos organe, R. Bultmannas sėkmingai atitrūksta nuo šio judėjimo ir, Heideggerio įtakotas, prieina savos tikėjimo fenomeno egzistencialinės analizės. Jo kūrinys „Naujasis Testamentas ir mitologija" (1941), kuriame jis įvykdė naujatestamentinės žinios demitizaciją, sukėlė didžiulį triukšmą. Bultmannui biblinis pasakojimas turi mitologinį apvalkalą, absoliučiai antraeilį turinio, kurį jis perduoda, atžvilgiu; problema glūdi ne šito apvalkalo eliminavime, bet laikyme esančiu jo išreiškiamose intencijose, kad nebūtų pasiduodama išmušamam iš kelio ir kad būtų užčiuopiamas esminis tikėjimo *kerigmos* turinys. Atskirai demitizacijos tema žr.: R. Bultmann, *Teologia del Nuovo Testamento*, par. A. Rizzi, Queriniana, Brescia, 1985; *Nuovo Testamento e mitologia. Il manifesto della demitizzazione*, par. L. Tosi, F. Branco, Queriniana, Brescia, 1970; *Credere e comprendere*, par. A. Rizzi, Queriniana, Brescia, 1977. Kaip kritinę literatūrą galima žr.: F. Costa, *Tra mito e filosofia. Bultmann e la teologia contemporanea*, D' Anna, Messina-Firenze, 1970; E. Donadio, *Critica del mito e ragione teologica*, Guida, Napoli, 1983.

sako: „Tai implikuoja poreikis galėti perteikti patirties objektą - empirinį pasaulį - kaip sąlygotą, ir tuo skirtingą nuo nesąlygotos realybės, iš kurios daugybė reiškinių įgyja sąryšingumą ir prasmę.

Šita tvirta išankstinė nuostata atrasti vardą tam, kas pasirodo kaip nekauzališka, determinuoja bet kurios žmogiškos veiklos mitinį pagrindą“[19].

Tikrovė, kurios pagrindu žmogus gyvena, ir pasirinkimai, kuriuos jis įvykdo, laikosi mūsų sielos mitinėje plotmėje: pasitikėjimo santykiai, su kuriais susiduria mano gyvenimas, vilties kupinas laukimas, kuriuo atsiveriu ateičiai, meilė, iškelianti viešumon veidų susitikimą, negalėtų būti įvardyti, jeigu ne intuityvi/simbolinė kalba.

Religija tokiame kontekste gali būti erdvė, atverta naratyvios bendruomenės, kurioje žmogus įsiklauso į pirmapradę kalbą, rodančią prasmės transcendenciją ir į tai atsiliepia laisve, kuri gali pasireikšti pritarimu arba atsisakymu.

Būtent iš dviprasmiškos ir gilios laisvės prigimties kyla interpretacijų susidūrimas, kuris yra savaip prasmingas, jeigu prasmę laikysime pradžia ir paskutiniu horizontu, išryškinančiu distanciją, kurio matuojama ne siauru mūsų nuomonių matu, bet mūsų atvertumo platybe.

3. Tyla tarp nebuvimo ir klausimo

Simbolis ir mitas kalba pasakojime, kuris nedaro išvadų - ką pretenduoja daryti visi argumentuojantys diskursai, - tačiau atveria mus transcendentinei prasmei. Prasmė yra ne diskurso loginė išvada, o atvirumas, kurio niekuo nepripildome; prasmė pasirodo tada, kai žmogus ją, netekusią jo kaip *animal rationale* metafizinės determinacijos, paverčia „mirusia“.

[19] H. Halbfas, *La religione*, par. G. Negri, Queriniana, Brescia, 1983, p. 54.

Perėjimas prie prasmės reikalauja išsižadėti valios pažinti daiktus, jais disponuojant ir naudojantis. Jeigu religinės patirties lygmenyje šituo perėjimu akcentuojamas „mistiškumo" vaizdinys, tai kalbos lygmenyje akcentuojamas simbolio ir mito vaidmuo. Dar lieka pagrindinis aspektas, kurį reikia paminėti: *tyla*[20].

Postmetafizinis mąstymas, daugiausia pradedant Heideggeriu, atrado tylą, tuo pat metu apnuogindamas metafizinio racionalumo ir jo kalbos krizę. Suvokusi būtį kaip pagrindą, metafizika, pasak Heideggerio, redukavo mąstymą į tokio pagrindo ir kalbos, kaip visiškai aiškios to mąstymo išraiškos, suradimą.

Tokios mąstymo sistemos kaip idealizmas ir pozityvizmas tylos tylėjimą suprato grynai negatyvia prasme; jie sistemos logika taip išaiškino paslaptį, išsakė tylėjimą ir atskleidė slėpinį, kad iš tylos nieko nebeliko.

Metafizika bandė ištarti Dievo vardą, įvardydama jo atributus, analogiškus būtybei, bet šitaip liko nepastebėta pasaulio reprezentavimo projekcija į Dievą ir Dievo redukavimas į *causa sui*. „Tokio Dievo akivaizdoje žmogus negali nei melstis, nei, juo labiau, aukoti aukas. *Causa sui* akivaizdoje žmogus negali nuolankiai pulti ant kelių, juo labiau iš širdies giedoti ar liūdėti."[21]

Toks Dievas nuėjo nuo scenos, šiuolaikinis pasaulis išgyvena Dievo nebuvimą. Heideggeris ginasi metafizine graužatimi, pranašaujančia diskursą apie Dievą ir atveria tylos ho-

[20] Kaip parodžiusius didžiulį susidomėjimą šia tema šiandien galima paminėti M. Baldini (par.), *Le dimensioni del silenzio*, Città Nuova, Roma, 1988; M. Baldini, S. Zucal (par.), *Il silenzio e la parola da Eckhart a Jabès*, Morcelliana, Brescia, 1988; Id., *Le forme del silenzio e della parola*, Morcelliana, Brescia, 1989; U. Volli, *Apologia del silenzio imperfetto*, Feltrinelli, Milano, 1991.

[21] M. Heidegger, *Identità e differenza*, par. E. Landolt, kn.„Teoresi" (1967), p. 243.

rizontą, kai tylima ne dėl to, kad nėra pašnekovų, o yra norus nuščiuvimas, nuolankiai įsiklausant.

Tad tyla virsta nuščiuvimu ir įsiklausymu; ji tampa dispozicija mąstymo, kuris turi luktelėti prieš iškeliaudamas ieškoti jam kaip tokiam savarankiškai nepasiekiamos prasmės, prasmės, kurios tad yra vis iš naujo ieškoma. Tyla taip pat patvirtina, jog sakymo patirtis yra nuolatinė rizika, kadangi sakymas visada yra projektuotas į neišsakomą foną.

Čia žmogus išmėgina savo „mirtingumą" ir, tardamas Dievo esatį, visų pirma privalo turėti savyje jo nesatį ir klausimą apie jį:

Weg und Waage
Steg und Sage
finden sich in einen Gang.

Geh und trage
Fehl und Frage
deinen einen Pfad entlang. [22]

[22] „Kelias ir svarstyklės / tiltelis ir sakmė / susitinka tame pačiame kelyje. / Eik ir nešk / ir stoką, ir klausimą / Savo vienu keliu": M. Heidegger, *Pensiero e poesia*, par. A. Rigobello, Armando, Roma, 1977, p. 33.

BAIGIAMASIS ŽODIS

Retrospektyviai apžvelgiant nueito kelio perspektyvą, užčiuopiame šiuos puslapius persmelkiančią mintį, kuri aptinka religiją esant *experimentum mortis*. Iš tikrųjų religija turi vesti žmogų, kad pastarasis „priimtų savo baigtinumą, jį suvoktų ir įvertintų vis tik kaip dalyvavimą begalybėje, nesigraužtų dėl egzistavimo prasmės, bet priimtų save ir pasaulį tokius, kokie yra ar pakeistų tiek, kiek tai įmanoma; nesitikėtų iš savo artimų daugiau, nei jie gali padaryti; apsiribotų patenkinimu kažko prasmingo ir būtino šiai akimirkai, tačiau kas būtų užmiršta po keletos metų, dešimtmečių, amžių"[1].

Galiausiai tai yra nebūtinos būties paslaptis, kuri verčia žmogų kentėti, kadangi jis nežino, kas gali įvykti po mirties. Daugiausia, ką galime - tai atverti perspektyvas, liautis ko nors tikėtis iš pasiūlytos prasmės, lažintis; visa tai yra tikrai kurioziška sunkiai įsivaizduojamo *ludus* pre-liudija. Iš tikrųjų čia nebelieka nieko kita, kaip tik žaisti žaidimą, išreiškiantį kiekvieną iš mūsų: kaip vaikui, kuris žaidžia rimtai, susikaupęs, bet kartu švytėdamas praeinamybe ir lengvabūdiškumu... iki pat akimirkos, kai išgirsta kažkieno balsą, tariantį jam: „Eik namo. Jau vakaras!"

[1] A. Antwiler, cit. kn. W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler (par.), *Corso di teologia fondamentale, I, Trattato sulla religione,* Queriniana, Brescia, 1990, p. 56.

VARDŲ RODYKLĖ

Alfredo Jaccopozzi
RELIGIJOS FILOSOFIJA

Dailininkas Audrius Klimas

Leidykla „Aidai" (SL 1728)
Universiteto g. 4, 2001 Vilnius
Tiražas 2 000 egz. Užsakymo Nr. 57
Spausdino Adomo Jakšto spaustuvė
Girelės g. 22, 4230 Kaišiadorys

Serija PAŽINTIS

Alfredo Jacopozzi

RELIGIJOS FILOSOFIJA

„Postmetafiziniam mąstymui prasmė atsiveria kaip hermeneutinį pavidalą turintis judėjimas, kuriame mąstytojas „dalyvauja“, o ne iš šalies jį stebi. Kaip tik tokį postmetafizinį mąstymo stilių randame šioje knygoje. Pačią religijos filosofijos galimybę autorius grindžia „postmetafiziškai“ - filosofiją jis suvokia kaip žmogaus esminį atvirumą, išreiškiamą radikalaus klausimo forma. Ši knyga - trumpas ir populiarus įvadas į šiuolaikinę religijos filosofiją.“

Tomas Sodeika

Alfredo Jacopozzi (g. 1959) studijavo Florencijoje ir Romoje filosofiją ir teologiją. 1988 įšventintas kunigu. Dėsto filosofiją Florencijoje

PAŽINTIS - serija verstinių knygų, kurias leidžia įvairios leidyklos, remiamos Atviros Lietuvos fondo. Serijoje pristatomos humanitarinių ir socialinių mokslų kertinių temų šiuolaikinės sampratos.